قبة الصخرة

الحياة الدينية في المدينة الإسلامية

الحياة الاجتماعية في المدينة الاسلامية

الحياة الاقتصادية في المدينة الاسلامية

المجلد الحادى عشر - العدد الأول - ابريل - مايو - يونيو ١٩٨٠

عالم الفكر

رئيس التحرير: أحمد مشاري العدواني
مستشار التحرير: دكتور أحمد أبو زيد

مجلة دورية تصدر كل ثلاثة اشهر عن وزارة الاعلام فى الكويت * ابريل - مايو - يونيو ١٩٨٠
المراسلات باسم : الوكيل المساعد للشئون الفنية - وزارة الاعلام - الكويت : ص . ب ١٩٣

المحتويات

المدينة الاسلامية

● ● ●

شخصيات وآراء

● ● ●

مطالعات

● ● ●

من الشرق والغرب

● ● ●

صدر حديثا

الدراسات التى تنشرها المجلة تعبر عن آراء اصحابها وحدهم

المدينة الإسلامية

التمهيد

عرف الناس حياة المدن منذ عصر بعيد يرجع إلى عهد اقدم بكثير مما يعتقد معظم الناس ، فقد ظهرت الحياة الحضرية فى الاغلب حوالى عام ٦٠٠٠ أو ٧٠٠٠ قبل الميلاد ، رغم أن الاعتقاد السائد يرد ظهور المدن الاولى فى بلاد ما بين النهرين وفى حوض وادى النيل الى حوالي ٥٠٠٠ سنة . ولقد دلت الاكتشافات فى عصر اقدم من ذلك فى مناطق اخرى مثل سهل الاناضول فى تركيا . وكانت هذه المدن القديمة تضم بضعة آلاف من السكان ، وهو عدد لا يمكن مقارنته بطبيعة الحال بعدد سكان المدن الحديثة . ولكن العامل الاساسى فى الحكم على قيام الحياة الحضرية ليس هو عدد السكان – رغم أهميته – بقدر ما هو نوع نمط الحياة السائد فى تلك المجتمعات ، وهو نمط يتميز فى المحل الاول باشتغال الاهالى بأنواع من النشاط الاقتصادى لا تتعلق بانتاج الطعام كما هو الحال فى حياة الرعى او الزراعة او الصيد والقنص أو

الجمع والالتقاط ، فهذه كلها أنماط ترتبط بأشكال الحياة الاكثر بداءة وتأخراعن حياة الحضر وحياة المدن ، وذلك فضلا عما تتطلبه الحياة الحضرية بالضرورة من الاستقرار اللازم لقيام نظم اجتماعية وعلاقات معقدة ومتشعبة ومتشابكة بين السكان ، نتيجة لاختلاف الاصول السلالية التي ينتمون ليها ، وتباين عاداتهم وقيمهم الاجتماعية على الاقل فى بداية الامر ، وبخاصة حين تنزح جماعات عرقية مختلفة الى منطقة واحدة تستقر فيها وتؤلف نواة لقيام مجتمع حضرى .

ولقد كان الاسلام منذ البداية دينا حضريا بالمعنى الدقيق للكملة ، أو دين مدن ان صح هذا التعبير . ولست أقصد بذلك أن انتشار الاسلام أو تقبله واعتناقه كان قاصرا على أهل المدن دون غيرهم ، ولكن المقصود هو أن الحضارة الاسلامية كانت دائما حضارة مدن ، فقد ازدهرت النظم الاسلامية فى عدد كبير من أمهات المدن التي لعبت دورا هاما خلال عصور التاريخ الاسلامي كله ، وفيها كانت تتركز مظاهر الحضارة الاسلامية المميزة مثل المساجد الكبرى والمدارس الدينية ، بل وأيضا الزوايا الصوفية . وقد ظل هذا النظام قائما حتى القرن التاسع عشر ، فقد ظهرت الزوايا السنوسية فى ليبيا فى المراكز الحضرية وشبه الحضرية ، وليس بين البدو أو سكان الصحراء كما يذكر ايفانز بريتشارد Evans-Pritchard فى كتابه عن السنوسية The Sanusi of Cyrenaic .

ولقد ولد النبي صلى الله عليه وسلم فى مدينة هي مكة التي عرفت بأم القرى ، وحين امر بالهجرة هاجر الى مدينة اخرى هى « المدينة » ولم يهاجر الى الصحراء . وليس من شك فى أن عنصر الاستقرار يعتبر أحد المتطلبات الاساسية لظهور الدين ونشأته وتطوره ونجاحه وانتشاره .

وعلى الرغم من أهمية موضوع المدينة الاسلامية فالملاحظ ان هذا الموضوع لم يدرس دراسة مقارنة متعمقة فى أضيق الحدود ، ومع ذلك فان لدينا عددا لا بأس به من الدراسات المفردة عن مدن اسلامية معينة بالذات ولكنها دراسات قليلة على أى حال ، وهذا يضع عقبة كبيرة أمام الباحث الذى يحاول أن يدرس هذا الموضوع دراسة وافية ليخرج منها بنمط واضح عما يمكن أن يطلق عليه بوجه عام اسم « المدينة الاسلامية » . صحيح ان الكتابات القديمة وبخاصة تلك التي تعالج مواقع البلدان ، وكذلك الكتابات التي تتناول حياة الادباء والشعراء ، بل وأيضا الفن الاسلامي ، كانت تعطي بعض المعلومات عن المدن الاسلامية ، ولكن هذه المعلومات مبعثرة تبعثرا شديدا فى هذه الكتابات ، كما أنها تكاد تخلو تماما من أى تحليل عميق . وهذا كله يضطر الباحث فى الموضوع اما أن يبذل كثيرا جدا من الجهد المضنى فى تتبع لكى يخرج من كل منها بمعلومات ضئيلة للغاية ، ولكنه فى آخر الامر جهد غير ضائع وكفيل بأن يوفر للباحث الجاد الحقائق العلمية الاساسية التي يبنى عليها تحليله . ولقد اهتم عدد من المستشرقين والمؤرخين الغربيين بالموضوع ، ولكنهم فى دراستهم كانوا فى الاغلب ينظرون الى المدن الاسلامية فى ضوء معرفتهم بالمدن الغربية

ونظمها الاجتماعية والسياسية والاقتصادية ، أي أنهم كانوا يطبقون على المدن الاسلامية معايير ومقاييس ومحكات مستمدة من التجربة الغربية ولا تصدق الا على المدن الأوربية ، وهم فى ذلك يشبهون علماء الاجتماع الحضرى عندنا حين يدرسون المدينة العربية المعاصرة فى ضوء الدراسات والنظريات السسيولوجية الغربية بغير تمييز . وكان من الطبيعي ازاء ذلك ان ينتهى كثير من هؤلا العلماء الى الزعم بأن مفهوم « المدينة » لا ينطبق على المدينة الاسلامية ، أو أن المدينة الاسلامية ليست مدينة بالمعنى الدقيق للكلمة لافتقارها الى تلك المقومات التى تقوم على أساسها المدن الغربية . ولقد كان هؤلاء المستشرقون والمؤرخون يهتمون بالذات بدراسة نظم الحكم الرسمية ، وانتهوا الى القول بأن المدينة الاسلامية كانت تفتقر الى وجود مثل هذه النظم نظرا لأن العالم الاسلامي كان — حسب قول الابيدوس تحكمه امبراطوريات كبرى وصلت فيها النظم البيروقراطية درجة عالية من التعقد ، بحيث كانت المدن تعاني منها اشد المعاناة لدرجة أنها فقدت استقلالها وذاتيتها . وبذلك فلم يكونوا يدرسون تلك المدن باعتبارها مجتمعات محلية لها كيانها وشخصيتها ومقوماتها المميزة التى تعطيها وحدتها وتكاملها بقدر ما كانوا يعتبرونها مجرد تجمعات ، أو على الاصح مجموعات Collections من الجماعات المنعزلة داخليا بعضها عن بعض والعاجزة على أن تتعاون معا فى أى مجال او أن تتصرف كوحدة متماسكة . وقد نجم ذلك من نفس الاسلوب الذى اتبعه هؤلاء العلماء فى دراساتهم ومحاولتهم رؤية المدينة الاسلامية فى ضوء التنظيمات الرسمية التى كانت تسود مدن الغرب فى القرون الوسطى بوجه خاص ، فاخفقوا بذلك عن أن ينظروا الى المدن الاسلامية على أنها كائنات عضوية حية وحيوية ، ان صح هذا التعبير ، وبذلك فانهم لم يعطوا كثيرا من العناية او الاهتمام لدراسة سلوك الناس وتصرفاتهم وافعالهم وعلاقاتهم الاجتماعية بعضهم ببعض ، واكتفوا بأن ينظروا اليها فى تلك القوالب الجامدة من التنظيمات الغربية . وبقول آخر فان معظم دراسات العلماء الغربيين للمدن الاسلامية دراسات ستاتيكية جامدة تفتقر الى النظرة الديناميكية التي تعالج الحياة الحضرية على أنها عملية ديناميكية من الافعال والتفاعلات والعلاقات المتبادلة .

كذلك فقد كان الاتجاه الغالب على معظم تلك الدراسات هو التسليم منذ البداية بأن المدن (الاسلامية) نشأت كنتيجة مباشرة ولازمة لتكوين الامبراطوريات ، ولذلك كانوا يعتبرون النشاط الاجتماعى والاقتصادى فيها نتيجة ضرورية لاحتياجات الدين الاسلامي ، وان جميع مظاهر الحياة الداخلية فى هذه المدن لم تكن الا أساليب لتسهيل الحياة الدينية والاقتصادية أو بالاحرى التجارية معا . بل انهم كانوا يذهبون — أو بعضهم على الاقل — الى حد انكار وجود هيكل فيزيقى واضح ومتناسق لتلك المدينة ، وقد انعكس ذلك فى انعدام الحياة الاجتماعية والروح العامة فى المدينة . ومما له دلالته ومغزاه فى هذا الصدد هو أن الشوارع والحوارى فى المدن الاسلامية ضيقة ومتعرجة وكثيرا ما تنتهى الى لا شىء ، أو بالاصح تنتهى بحائط او جدار يقف سدا يحول دون الاتصال بالعالم وراءها . وهذا يعكس فى رأيهم انزواء أهل المدن وعزلتهم عن العالم

الخارجي وعدم اهتمامهم بالمشكلات العامة . أى أن هذه الظاهرة الفيزيقية التي تميز شوارع المدن الاسلامية بل والمدن الشرقية عموما لهـا فى رأى هؤلاء العلماء دلالتها الرمزية . وبينما كانت المدن الغربية فى القرون الوسطى تظهر فى الكتابات الاوربية على أنها تموج بحركات التحرر او الرغبة فى الاستقلال وتوكيد الكيان الذاتي لكل مدينة على حدة تظهر المدينة الاسلامية خاضعة وتابعة ذليلة لسلطة حاكمة أعلى بكثير من أى سلطة محلية .

وعلى أى حال فليس تمة ما يضطرنا الى تقبل هذه النظريات والاتجاهات الغربية فى دراسة المدينة الاسلامية ، فهي نظريات واتجاهات تعتبر فى أفضل حالاتها تفسيرات وتأويلات متأثرة بالمداخل السسيولوجية التقليدية فى دراسة المدن ، وهى مداخل خضعت لتغيرات وتعديلات كثيرة . ولم يعد علماء الاجتماع الحضرى والانثروبولوجيا الحضرية يدرسون المدن فى هذه القوالب الجامدة التى تهدف الى وضع تمييزات راسخة وقاطعة بين المدن . ولا يعنى هذا انه لا توجد فوارق بين مدن العرب الاسلامية ، ولكن هذه الفوارق يجب الا تكون مجرد فوارق فيزيقية او فوارق فى التنظيمات الرسمية ، انما الاهم من ذلك هى الفوارق والاختلافات فى شخصية المدن بعضها عن بعض . ومن هنا فان التساؤل الهام الذى يعرض لنا هو : ما الذى يعطي المدينة الاسلامية شخصيتها بحيث توصف بانها (اسلامية) ؟ وليس المقصود بالاسلام هنا مجرد العقيدة الدينية او الممارسات الشعائرية وانما المقصود بالاسلام هو الثقافة الاسلامية ككل ، على اعتبار ان الاسلام هو أسلوب للحياة فضلا عن كونه عقيدة وشعيرة ، وبذلك فهو يصبغ الحياة كلها بصبغة واضحة متميزة هى التي نسميها بالاسلامية . وهذا معناه انه لا بد من وجود معالم معينة فى المدينة تعطيها ذلك الطابع الاسلامى وتميزها عن غيرها من المدن ، وهي معالم وملامح قد يكون بعضها ماديا محسوسا ولكن البعض الآخر هو بغير شك ملامح ومعالم معنوية أو نوعية تتعلق بانماط السلوك والقيم والعلاقات الاجتماعية بين سكانها كما ذكرنا ، وبقول آخر فان الذى يهمنا هنا ليس هو البناء الاجتماعي الاستاتيكي أو النظم السياسية الرسمية بقدر ما هو صيغ الحياة الاجتماعية والثقافية ومقوماتها ، وانماط العلاقات التي عن طريقها تنتظم الحياة الاجتماعية الحضرية بكل مظاهرها ومكوناتها من أفراد وجماعات وفئات وطبقات تتفاعل بعضها مع بعض ، ويقوم كل منهم بدور محدد ويحتل مركزا معينا فى المجتمع . ولا يعنى هذا بطبيعة الحال اغفال البناء الاجتماعى وانساقه الدائمة الراسخة أو المستقرة ، ولكن الى جانب هذا البناء الثابت المستمر لا بد من التعرف على المجتمع وحركة وعمليات وعلاقات وروابط بين الافراد والجماعات والفئات الحضرية المختلفة دون التقيد بالاسس والمحكات التي وضعها علماء الاجتماع الغربيون ، ودون الالتجاء الى تطبيق تلك المحكات تطبيقا اعمى .

وليس من شك فى أن الحياة الاجتماعية فى المدن الاسلامية هي نتاج لتاريخ طويل تمتزج فيه عناصر الاسلام والعروبة بالعناصر المحلية القومية ، وهذا هو الذى يميز مدينة اسلامية معينة عن

مدينة اسلامية اخرى رغم وجود أساس واحدمشترك بينها جميعا . فقد يتشابه التنظيم الاجتماعي فى المدن الاسلامية كلها فى عصر من العصور الى حد كبير ، ولكن الثقافات فى تلك المدن تختلف على الاقل من بعض الوجوه نتيجةللتأثير المحلي او الثقافة الفرعية التي تتمثل فى اختلاف العادات والتقاليد ، بل وأحيانا اختلافاللغة أو على الاقل اللهجات ، بكل ما تحمله اللغة من تراث فكرى وأساليب للتفكير وطريقة التعبيرعن تلك الاساليب . وتاريخ انتشار الاسلام نفسه كفيل بأن يكشف لنا عن تنوع واختلاف الثقافاتالتي غزاها الاسلام وتمثلها كحضارة فأصبحت جزءا أساسيا فيه ، تزيد من ثرائه وعمقه ،ولكنها فى الوقت ذاته تميز مجتمعا اسلاميا عن آخر .

وواضح من هذا كله اننا حين نتكلم عن المدينة الاسلامية فاننا نعنى اشياء كثيرة ومختلفة ومتباينة الى حد كبير ، مما يقتضى منا أن نضع منذ البداية بعض المعايير التي تساعدنا على تبين أهم الملامحالتي يجب أن تتوفر فى المجتمع الحضرىحتى يمكن بان نصفه بانه (مدينة اسلامية) . ولا يعنى ذلك قصر عبارة (المدينة الاسلامية) على المدن التي ظهرت بعد مجيء الاسلام بالفعل ، أو ان كل العناصر والملامح الحضرية والحضارية التىكانت تميز المدن قبل الاسلام اختفت بالضرورة بعد دخول الاسلام اليها لكى تحل محلها ملامحاخرى اسلامية . فالمدن كائن عضوى حي لا يتغير تماما فى فترة قصيرة ، وانما يحتفظ دائما ببعضالملامح القديمة ما دامت تؤدى وظيفة معينة . ومن ناحية اخرى فالى أى حد يمكن لنا أن نصف المدنالحديثة المنتشرة حاليا فى العالم الاسلامى المعاصر بأنها مدن (اسلامية) ؟ واذا أطلقنا عليها هذهالصفة فهل نطلقها بنفس المعنى الذى كان يصدق على المدن (الاسلامية) منذ القرن السابعالميلادى وحتى أواخر القرن التاسع عشر ، حين بدات تتوارى الفوارق بين الملامح المميزةللتجمعات الحضرية فى مختلف انحاء العالم ، وتكتسب كل المدن طابعا عاما موحدا هو طابعالحياة الحضرية الحديثة ؟ ثم ياترى هل كانت المدينة الاسلامية تعكس نفس الملامح والمظاهرخلال كل عصور تاريخها وتطورها ، أو أنها كانت تعكس مظاهر حضارية وثقافية واجتماعية تختلفباختلاف العصور ما دامت المدينة هى انعكاس لثقافة العصر الذى وجدت فيه مع وجود أساسثابت مستمر بطبيعة الحال ؟ واذا كان الامر كذلك فما هو ذلك الاساس المستمر المشترك بين هذهالمدن (الاسلامية) رغم اختلافها فى الزمان والمكان والثقافة الفرعية ؟ وهنا يحضرنا ما يقوله البرتحورانى فى هذا الصدد « ان ما نسميه بالمدن الاسلامية يوجد فى مختلف انحاء الارض : فىاسبانيا وشمال افريقيا ومصر وسوريا وآسيا الصغرى والعراق وايران ووسط آسيا وشبهالقارة الهندية . ونحن لا نتوقع أن الحياة الحضرية كانت تأخذ نفس الشكل أو الطابع فيكل هذه المناطق . ولا يرجع ذلك الى الاختلافات المفترضة فى الطابع النوعى بقدر ما يرجع الىتنوع واختلاف المناخ والتراث والنظم التجارية المتنوعة ، وان كان فى المستطاع ان نميز بين مدنالنصف الغربى من العالم الاسلامى التي تمتاز بتراثمشترك مستمدة منالیونانوروما وبيزنطة،والتي تراوحت حياتها بين البحر المتوسط

والاستبس والصحراء حيث عاشت القبائل العربية ، وبين المدن التي وجدت فى منطقة الثقافة الايرانية والتي كانت تقوم بين المحيط الهندى ومناطق الاستبس والصحراء حيث كانت تعيش القبائل التركية ، والتميز بينها وبين المدن التي كانت توجد فى شبه القارة الهندية . ولكن وفى داخل كل منطقة لا بد لنا أن نقيم تقسيمات وتمييزات اخرى فرعية : بين مدن شمال افريقيا ومدن وادى النيل ومدن المشرق ، وبين مدن بلاد ما وراء النهرين ، ومدن الهضبة الفارسية . وثمة خطورة بالغة تهدد أى دراسة جادة اذا نحن لم نقم بمثل هذه التمييزات . ذلك ان البحث فى المدن الاسلامية لم يكن موزعا بالتساوى . وربما كان معظم البحوث المتعمقة هي تلك التي قام بها العلماء الفرنسيون فى شمال افريقيا وسوريا ، بينما لا توجد بين ايدينا سوى دراسة واحدة مفصلة عن مدينة تركية واحدة ، وليس ثمة شيء له قيمة تذكر عن مدن مصر الا بعد أن تتم البحوث التي تجرى الآن . وهذا يصدق على ايران . والى أن نتمكن من ملء بعض هذه الثغرات فاننا يجب ان نحترس ونحذر من أن نطبق النموذج الشمال افريقي أو النموذج السورى على مصر ، او أن نمد ما يصدق على منطقة الثقافة التركية العربية على منطقة الثقافة الايرانية التركية » (ص ١١) .

كان هذا الوضع قائما فى عام ١٩٧٠ حين كتب حورانى مقدمته للكتاب الذى أشرف على اصداره هو وشتيرن بعنوان The Islamic City . ولقد ظهرت خلال السنوات العشر الماضية عدة دراسات أجريت على بعض المدن فى هذه المناطق ، وتم نشر بعضها بالفعل ، ولكن البعض الآخر لا يزال مخطوطا فى شكل رسائل جامعية . وكثير من هذه الدراسات الحديثة قام بها علماء الاجتماع الحضرى والانثروبولوجيا الحضرية بوجه خاص ، ومن هنا لم تعد دراسة المدن الاسلامية وقفا على المؤرخين ، كما أن الحياة الاجتماعية والانساق الثقافية أصبحت بالضرورة تجذب كثيرا من الاهتمام نتيجة لاشتغال السوسيولوجيين والانثروبولوجيين بمشكلات المجتمعات الحضرية الاسلامية . ولا يزال المجال مع ذلك يحتمل الكثير من الدراسات لسد بعض الثغرات والفجوات الموجودة للآن . ولكن يظل السؤال الهام الذى ألقيناه من قبل قائما بغير اجابة وهو : الى أى حد يمكن أن نقول أن هناك حضريا عاما يمكن أن نطلق عليه اسم المدينة (الاسلامية) ؟ وهل كانت هذه المدن المنتشرة فى العالم الاسلامي كله وفى مختلف العصور ومختلف البيئات الجغرافية تشترك كلها فى ملامح أساسية بارزة ومميزة ؟ وما هى هذه الملامح ؟ والى أى حد يمكن ردها الى الاسلام باعتباره دينا وثقافة وأسلوبا للحياة ؟

من الغريب أن نجد أن هذه الاسئلة كانت تجد اجابات شافية وسريعة لدى عدد من العلماء من الجيل السابق أكثر مما تجده الآن . فلقد كان هؤلاء العلماء على حسب تعبير حورانى يجمعون بين المعرفة الواسعة والمعلومات التفصيلية وقوة المخيلة وخصوبة الاحساس الفنى مما ساعدهم على أن يقدموا لنا بعض الافكار التي تساعد على ظهور شخصية المدينة ، والطابع المشترك الموحد

الذى كان يسود المدن الاسلامية عموما . مثالذلك ما قدمه لنا الاخوان جورج ووليم مارسيه Georke et William Marcais اللذان درساشمال افريقيا . فقد ذهب هذان الاخوان الى ان شكل المدينة الاسلامية كان يتحدد ولو جـــزئيابمتطلبات السلطة التي كانت تحـــدد مثلا مكان القلعة واسوار المدينة وبواباتها ، ولكن من الناحيةالاخرى كانت تتحدد بمتطلبات الاسلام نفسه كدين وبذلك كانت تبنى بحيث تتوفر فيهــا مظاهـــراسلامية معينة تساعد الناس على أن يحبوا الحياة الاسلامية بكل معانيها وقوتها وعمقها . ومــن هنا كان المسجد الجامع يبنى فى وسط المدينة او فى مركزها بينما كانت تبنى الى أسفل منه أو تحتهالمدارس الدينية ثم سلسلة الاســواق . بــل ان توزع الاسواق كان يتحدد هو نفســه بالنســبةللمسجد والمدارس الدينية حسب الدور الديني للسلع التي كانت تباع فيهــا وموقف الشريعــةالاسلامية من تلك السلع . ثــم تأتى بعــد ذلــك الاحياء السكنية التي كانتتعكسالروابط العرقيةوالدينية ، ومن وراء ذلك تأتي أضرحة الاولياء والمدافن والجبانات التي كانت فى الاغلب تقاموراء أسوار المدينة . هذا التوزيع ظهر فى حقيقة الامر نتيجة لان المدن كانت مدنا اسلامية فى المحل الاول حسب ما يقوله وليم مارسيه فى مقاله عن « النزعة الدينية والحياة الحضرية » الذى نشرهعام ١٩٦١ فى كتابـــه **مقـــالات ومحاضـــرات** Articles et Conferences (ص٥٦٢ ــ ٥٦٧)وما يقوله أيضا جورج مارسيه فى مقال له بعنوان « فكرة المدن فى الاسلام » نشره فى مجلة الجزائر Journal d'Alger (الجزء الثانـــي ١٩٥٤ ــ ١٩٥٥) . وتعزيزا لهذا الرأى نجد ســـوفاجيه Sauvaget الذى سوف يتردد اسمه كثيرا فى المقالات التي يضمها هذا العدد يشير الـــى انالشكل الفيزيقى للمدينة الاسلامية ، على الاقل كما يظهر فى سورية التي درسها دراسة وثيقة ،تشبه الى حد كبير شكل المدينة اليونانية الرومانية التى سبقتها « ولكن بعد ان غيرت قوى المجتمعالاسلامى الديناميكية » حسب تعبيره بعض تلك المظاهر التي كانت تتميز بها المدينة القديمة وانكانت تلك المظاهر المعمارية ظلت تحتفظ مع ذلك ببعض المعالم القديمة . فقد احتلت المساجد مثلاوالقصور مكان المعابد فى المدن اليونانية الرومانية.

وأيا ما يكون من شأن هذه النظريات ، فالمهمهنا هو أن هذه الكتابات كانت تحاول أن تبرهن على أن المدينة الاسلامية لها شخصيتها أو طابعهاالخاص باعتبارها اسلامية فى المحل الاول ، وأن هذه الشخصية تظهر فى كل المدن وتكشف عــنوجود (روح) عامة ثابتة ومستمرة خلال التاريخ الاسلامى كله ، كما أن هذه الروح هى التـــيساعدت المدينة على أن تؤكد ذاتيتها كقوة دافعة خلال ذلك التاريخ . ورغم كل ما يقال عن افتقارالمدينة الاسلامية للتنظيمات الرسمية فان المجتمع الاسلامى الحضرى كان يظهر دائما على انه مجتمعمتماسك ، يؤلف وحدة متعاونة تستمد قوتها من تنظيمات عديدة غير رسمية ، مثل الطوائف المهنيةوجماعات الاخوان والطرق الصوفية ، مما يعني ان سكان المدن الاسلامية كانت لديهم القدرة علىتنظيم انفسهم والمحافظة على وجودهم الجماعى فى وجه القوى السياسية العليا . وكانت هــذهالتنظيمات غير الرسمية تستمد كيانها وقوتها من الدين الى حد كبير ، وعلى الرغم أيضا من عدموجود مؤسسات سياسية محلية رسمية فقــد

امكن للمدينة الاسلامية أن تحافظ على وجودها وكيانها وشخصيتها ، وان تقوم ــ بشكل أو بآخر بدور فعال فى الحياة السياسية والاقتصادية . فلقد كانت توجد فى المدن الاسلامية فئات لهـــا خصائصها المميزة وادوارها العامة الواضحة مثل الاعيان والعلماء الذين كانوا يتعاونون مع الحكام ، ولكنهم كانوا يمثلون فى الوقت ذاتـــه الشعـــب ويعبرون عن آماله وآلامه ومتطلباته . وبذلـــك يمكن اعتبارهم (زعماء) أو (قـــادة) لســـكان المدن ، وفى الوقت نفسه ممثلين لهـــم ومسئولين أمامهم بقدر ما هم مسئولين عنهم ، لدرجة انهم كانوا فى بعض الاحيان يستخدمون سطلتهم وقوتهم المستقلة فى تعبئة الشعور القومي ، وبخاصة فى المدن ، وممارسة الضغط على الحكام . وفى بعض مراحل التاريخ كانت هذه التعبئة تتم بأسلوب دقيق محبوك عن طريق العلاقات القوية بين اعيان المدينة ورؤساء الاحياء ومشايخ الطرق ورؤساء بعض الحرف ومن الى ذلك . وهذا معناه ان المدينة الاسلامية لم تكن تفتقر الى وجود (جهاز) من التنظيم الحضري الفعال وان كان هذا (الجهاز) يختلف فى طبيعة تكوينه عما يوجد فى المـــدن الاوروبية مثلا ولكنه يقوم بنفس الوظائف . ازاء هذا كله حاول بعض المؤرخين الغربيين ان يضعوا (نموذجا) للمدينة الاسلامية كما يتصورونهـــا اعتمادا على المعلومات لديهـــم . وربمـــا كانت المحاولة التي يقدمها البرت حوراني فى مقدمته التي أشرنا اليها من قبل هي من أوضح واهم هذه المحاولات . فهو يقول أنه « يمكن وضع صورة لما قد تكون عليه المدينة الاسلامية النموذجية على الرغم مما فى هذا العمل من خطورة ومخاطرة ، وعلى الرغم من ان هذا العمل له مزالقه الكثيرة نظرا لتعدد الاشكال وكثرة الاختلافات والتنويعات فى كل تلك المساحة الشاسعة وخلال تلك الفترة التاريخية الطويلة . ولكن مع ذلك فانه يمكـــن القول بشيء من التجاوز اننا نتوقع ان نجد فى أي مدينة اسلامية عددا من الملامح الاساسية . ويلخص حوراني تلك الملامح الاساسية فى خمسة عناصر هي :

اولا : وجود القلعة التي تقوم بطبيعة الحال على موقع له طبيعته الدفاعية ــ بل ان هذا الموقع ذاته كثيرا ما يكون هو العامل المتحكم لقيـــام المدينة ذاتها فى تلك المنطقة بالذات ، مثال ذلك ما يذهب اليه سوفاجيه عن ان مدينة حلب انما أقيمت فى الموقع الذي توجد فيه نظرا لوجود تل طبيعي يسيطر على المنطقة التي تحيط بـــه ويشرف عليها .

ثانيا : وجود مدينة ملكية او حي (ملكي) وكثيرا ما ينشأ هذا الحي فى مركز حضري كان موجودا من قبل بالفعل ولكن قد يتم انشاء ذلك الحي الملكي فى أحيان اخرى فى أرض جديدة تماما فيصبح هو ذاته مركزا ينمو من حوله التجمـــع الحضري نتيجة لنزوح كثير من الناس اليه ، ممن تجذبهم اضواء السلطة والثروة والشهـــرة التي يضفيها البلاط على كل من يتصل به . وليس المقصود بذلك ، على حد قول البرت حوراني ، هو مجرد وجود قصر ملكي ، وانما المقصود هو وجود (مجمع) يضم قصور الامراء والمصالح الحكومية والادارات واماكن لســـكني الحرس ومـــا الـــى ذلـــك ، وهي مجمعات تختلف فى الشكل والحجم تبعا لنوع الحكومة والمجتمع .

وقد يقوم هذا المجمع في القلعة ذاتها في عصورالشدة والاضطرابات حتى يمكن ادارة شئون الدفاع عن المدينة ، أما في اوقات الرخاء والهدوءوالنجاح والتقدم فان هذا البلاط قد ينتقل الى المناطق الاخرى المجاورة والاكثر اتساعا ورحابةفيجذب وراءه الدواوين والادارات الحكومية .

ثالثا : ـ وجود مركز للمدينة يضم المسجدالجامع والمساجد الكبرى والمدارس الدينية والاسواق المركزية بكل ما تضمه وتلحق به من‌خانات وقيصريات ، الى جانب وجود مناطق خاصة للتجار والحرفيين ، كما تقام فيه مساكن‌الطبقات الغنية الموسرة ، وكبار رجال الدين ، أي ان هذا الحي المركزي يضم المشتغلين بالنشاط‌الاقتصادي (التجار) والنشاط الديني (رجال الدين والعلماء) على السواء .

رابعا : ـ وجود منطقة تضم الاحياءالسكنية التي تتميز بخاصتين هامتين : **الاولى** ، هي علاقة الترابط بين الفوارق العرقية والدينيةوأماكن الاقامة والسكنى ، بمعنى ان التوزيع المحلي للمساكن يسير حسب‌التمييزات والفوارق‌السلالية والدينية ، **والميزة الثانية:** هي‌الاستقلال النسبي لكل حي من هذه الاحياء أو لكل مجموعةمن الاحياء معا . وهذا أمر طبيعي حيث يميل ابناء الدين الواحد او المهنة الواحدة او الحرفيةالى التجمع معا نظرا لما في ذلك من شعور بالامن والامان والتماسك ، وبخاصة حين تكون المدينةجديدة وسكانها وافدين جددا ، فتميل كل فئة الى التجمع معا والاقامة في منطقة أو حي واحد . ولا تزال آثار هذه الظاهرة موجودة حتى الآن في بعض المدن الكبرى في شمال افريقيا مثلا ، ولاتزال بعض الاحياء او الحارات تسمى بأسماء أو اصحاب مهنة معينة (حارة الحدادين مثلا) أودين معين (حارة اليهود أو حارة النصارى) وما الى ذلك .

خامسا : واخيرا وجود ما يمكن تسميته‌بالضواحي او الاحياء الخارجية حيث قد يقيم الوافدون الجدد الذين لم يستقروا بعد ، وحيث‌يمكن ان تمارس بعض الاعمال المعينة ، وكثيرا ما كانت توجد مناطق القوافل على أطراف المدن،وعلى طول الطرق الرئيسية ، اي ان تلك المواطن كانت تقام خارج أسوار المدينة ذاتها ، كما ان‌المدافن كانت هي ايضا تقام خارج اسوار المدينة.

هذه في راي البرت حوراني هي الملامح‌التي يجب ان تتوفر في المدينة النموذجية ، او بقول ادق (في نموذج المدينة الاسلامية) مع‌اختلاف من حيث الحجم والاهمية باختلاف المجتمعات . ومع أن كثيرا من هذه الملامح كانت‌توجد في معظم المدن في العصور الوسطى ، كما هو الحال في المدن البيزنطية والايطالية ، قبل‌القرن الحادي عشر ، بل وايضا المدن الصينية ومدن أواسط آسيا الى حد ما على الاقل . فالذي لا شك فيه هو ان المدن الاسلامية كانت

تستمد طابعها الخاص المميز من الاسلام نفسهالذي تعدى حدود (الدين) بالمعنى الضيـــق للكلمة ، وصبغ الحياة فى العالم الاسلامي بصبغةمعينة امتدت الى جميع نواحي النشاط اليومي والاحتياطي . وهذا هو ما نقصده حين نقول عنالاسلام انه اسلوب للحياة . ولقـد كان الدور الذي تلعبه المساجد والمدارس الدينية والزواياوالطرق من أهم ما يميز المدينة الاسلامية ، ولقد كانت كلها تتمتع بمكانة عالية بحيث لم يكن فىامكان الحكام ولا الاعيان تجاهلها او الاغضـاء عنها ، ومن هنا فانها كانت تقدم الهيكل العام للحياة الحضرية بحيث نجد ان كل ما كان يتخذه الحكام والولاة من قرارات كانت تكتسب شرعيتهاعن طريق المسجد والمدرسة ، كما انه عن طريقها كان الرجل العادي يشارك فى الحياة الجماعيةككل . بل ان العلماء ورجال الدين كانوا يرتبطون فى معظم الاحيان بالاعيان ، مما كان يعطي المدينةاو المجتمع الحضري فى العالم الاسلامي كله ذلك الطابع الخاص المميز الذي نسميـه بالطابـعالاسلامي .

★ ★ ★

احمد فكري

قبة الصخرة

تمتاز قبة الصخرة فى عالم التاريخ والآثار بميزات عديدة هامة ، منها ، أنها من حيث موقعها ، تتوسط بقعة من اكثر بقاع العالم قدسية ، وهى الحرم الشريف ، ثالث الحرمين ، الحرم المكى والحرم المدني ، وهى نفسها ، أى الصخرة الشريفة ، كانت أولى القبلتين . وبالاضافة الى قدسية الموقع الدينية ، فان الحرم الشريف يعتبر من أجمل بقاع العالم الاثرية ، اذ انه يحتل مساحة

كتب الدكتور سعد زغلول عبد الحميد يقول :

المرحوم الاستاذ الدكتور احمد فكري (١٩٠٤ ـ ١٩٧٥) :

كان استاذا للحضارة الاسلامية ورئيسا لقسم التاريخ بكلية الآداب بجامعة الاسكندرية لفترة طويلة . وقد حصل على الدكتوراه من السوربون فى جامعة باريس فى موضوع التأثيرات الاسلامية فى طراز العمارة الرومانسي فى مدينة بوى (Puy) فى جنوب فرنسا سنة ١٩٣٤ .

ولقد اشتغل الدكتور احمد فكري بالتدريس في كلية الفنون الجميلة بالقاهرة قبل ان ينتقل الى كلية الآداب بجامعة الاسكندرية حيث عمل من سنة ١٩٤٤ حتى سن التقاعد سنة ١٩٦٤ . وفي تلك الفترة شغل منصب مندوب مصر الدائم فى اليونسكو في باريس ، وشارك فى الكثير من المؤتمرات العلمية الخاصة بالحضارة الاسلامية . وانشا قسم الآثار الاسلامية بآداب الاسكندرية ، كما تراس بعثة كلية الآداب بجامعة الاسكندرية وبعض الجامعات الامريكية فى مطلع الستينات ، لتصوير المخطوطات العربية بديرسانت كاترين بسيناء . ويحتفظ متحف كلية الآداب بالاسكندرية بنسخة مصورة بالميكروفيلم لتلك المخطوطات كالتى توجد فى مكتبة الكونجرس بالولايات المتحدة .

ولقد تتلمذ على يديه الكثير من اساتذة التاريخ الاسلامي والحضارة الاسلامية حاليا فى مصر والعراق والجزائر حيث عمل فى فترة ما بعد التقاعد ، قبل العود الى كليته فى الاسكندرية .

وللدكتور احمد فكري انتاج علمي وفير يتمثل في عدد كبير من الابحاث التي نشرت له فى العربية والفرنسية والانجليزية الى جانب عدد من الكتب منها كتابه في المسجد الجامع بالقيروان (دار المعارف بمصر سنة ١٩٣٦) ، ثم ثلاثيته فى مساجد القاهرة ومدارسها ، واولها المدخل (دار المعارف بمصر ١٩٦١) وبعده ياتي كل من العصر الفاطمي والايوبي (دار المعارف بمصر ١٩٦٥ ، ١٩٦٩) .

ولا بد من كلمة اخيرة فى تقويم اعمال الدكتور احمد فكرى حيث نجح فى تنظير فن العمارة الاسلامية ، من : تفنيد نظريات المستشرقين التى تهتم بالمنهج التحليلي الذي ينتهي بنسبة كل عنصر من عناصر الفن الاسلامي الى بلد من البلدان او الى فترة زمنية من العصور السابقة على الاسلام . وفى ذلك اجتهد فى بيان اصالة الفن الاسلامي عن طريق التركيز على اهمية الوظيفة لعناصر العمارة الاسلامية ، ونجح فى بيان أن الفن الاسلامي هو نتاج بلاد العرب ومزاج العرب ولغة العرب وانه في النهاية التعبير المجسم عن عبقرية العرب .

منبسطة فسيحة ، شبه مستطيلة ، طولها من الشمال الى الجنوب ٥٥٠ مترا ، وعرضها من الشرق الى الغرب ٣٥٠ مترا . وهذه الساحة تقع على مرتفع فى ركن يشرف على بيت المقدس ، تنتصب فيه قبة الصخرة كانها اكليل يتوج المدينة . وقلما نجد فى بقاع العالم الاثرية نظيرا لهذا المنظر الذى اضفت الآثار العربية الاسلامية فيه جمالا الى جمال الطبيعة .

وتستمد قبة الصخرة أهمية عظمى من أنها أقدم بناء عربى اسلامي متكامل قائم فقد اندثرت الآثار الهامة الاخرى التى بنيت قبلها ، أو تغيرت معالمها ، مثل مسجد الرسول صلى الله عليه وسلم ، فى المدينة ، ومثل مساجد البصرة والكوفه والفسطاط والقيروان ، ومثل المسجد الاقصى الذى كان اول بناء اقيم فى الحرم الشريف بعد فتح بيت المقدس ، ولكن معالمه الاولى قد تغيرت تماما . اما قبة الصخرة ، فانها احتفظ بجميع عناصرها الأثرية ، معمارية وزخرفية ، وقد ظلت باقية خالدة شامخة على حالها القديم ، منذ أكثر من الف وثلاثمائة سنة ، رغم عاديات الزمن ، ورغم الاصلاحات التي تعرضت لها على مر السنين .

ولقبة الصخرة أهمية عظمى كذلك فى أنها أقدم أثر معمارى عربى اسلامى يحمل تاريخه منقوشا مسجلا عليه بالخط الكوفى . صحيح أن اسم الخليفه الاموى عبد الملك بن مروان الذى يرجع الفضل اليه فى تشييد القبة ، قد حذف من النص ، واستبدل به اسم الخليفه العباسى المأمون ، ولكن التاريخ بقى يقرأ فيه بوضوح سنة اثنتين وسبعين للهجرة ، وهى السنة الموافقة لسنة ٦٩١ ميلادية . اما الآثار التى سجل عليها التاريخ من قبل ذلك ، والتي ما تزال باقية ، فتقتصر على بضعة شواهد قبور ، من بينها شاهد القبر المشهور المؤرخ فى سنة ٣١ هجرية ، والذى اكتشف فى اطلال الفسطاط .

وتمتاز قبة الصخرة ، فيما تمتاز به ، بفكرة تخطيطها وتصميمها ، وهى فكرة أصيلة مبتكرة ، لم يسبقها ، كما سنرى فى آخر هذا المقال ، تصميم بناء شبيه بها فى تاريخ العمارة كله . ويتكون هذا المخطط من خطوط متشعبة متداخلة متباينة ، ولكنها جميعا ممتدة متفرعة من المربعات المحيطة بالصخرة ببعضها ارتباطا وثيقا . وكذلك تتضح هذه الفكرة الهندسية وهذا الارتباط الدقيق من التصميم الراسى للبناء . فهو يتكون من مثلثات ومربعات ومستطيلات ودوائر . تتفرع وتتداخل وتتلاقى فى حساب هندسي بارع ، بحيث تتناسق أطرافه تناسقا رشيقا ، وترتبط حدوده ارتباطا وثيقا ، بلغت دقة حسابه ما ادهش كبار رجال العمارة فى العالم ، فشهدوا جميعا بان هذا البناء من أعظم المبانى الاثرية على الاطلاق ، تناسقا واتزانا . والمعروف انه كان يشرف على أعمال البناء رجلان مسلمان ، هما رجاء بن حيوى ويزيد بن سلان .

● ● ●

ترسم الحدود الخارجية لبناء قبة الصخرة ، شكل (١) ، مضلعا مثمنا متساوى الأضلاع قطره مائة ذراع أو ٥٠ مترا تقريبا ، وطول كل ضلع من اضلاعه ٤٠ ذراعا أو ٢١ مترا تقريبا ، ويحدد الضلع الجنوبي منه اتجاه القبلة . وتقوم على هذا المضلع جدران البناء ، وهى سميكه يبلغ عرضها أربعة أذرع ، أو متران تقريبا ، ويبلغ ارتفاعها ١٢ مترا . وقد صفت الحجارة فيها بعناية فائقة ، بالرغم من ضخامة أحجامها ، اذ يبلغ ارتفاع كل صف من صفوفها ثمانين سنتمترا .

وكانت الاجزاء العليا من هذه الجدران مكسوةبحلية غالية من الفسيفساء المذهب ، وقد أزيلت هذه الحلية فى عهد السلطان العثمانى سليمانالقانوني منذ اربعمائة سنة، واستبدلت بها كسوة خزفية ، أما الأجزاء السفلى من الجدران فظلتكما كانتمكسوة بألواح رخامية فاخرة،لوحة (١).

وفتحت فى جدران المضلع المواجهة للجهاتالرئيسية الاربعة ، أربعة أبواب ، باب فى منتصف كل ضلع منها ، تمتد فتحته سبعة اذرع أو ٢٨٠سنتيمترا تقريبا . ويتصدر كل باب مدخل بارز خارج مسنوى الاضلاع بمقدار سبعة أذرع ايضا،ويبلغ امتداد كـل مدخل خـارج الجـدران ، ثمانية عشر ذراعا ، أو ٩ أمتار تقريبا ، ويبلغارتفاعه أربعة أمتار ونصف . ويحتوى كل ضلع من الاضلاع الاربعة المفتوحة فيها الابواب علىستة تجاويف من الخارج ، عرض كل منها متران، وعمقه ذراع ونصف ، اى ٧٥ سنتيمترا ، الاربعةالوسطى من هذه التجاويف صـماء والاثنـان المتطرفان مفتوحان كالنوافذ . اما الاربعة الاضلاعالاخرى فيحتوى كل منها ، بالاضافة الى هذه التجاويف الستة ، على تجويف سابع أصم فيموضع الباب من الاضلاع الاولى . وتقع جميع هذه التجاويف على ابعاد متساوية فيما بينها ،وجملة عددها ٥٢ تجويفا .

والداخل من الابواب يقابل رواقا مثمنالاضلاع عرضه سبعة اذرع أو ثلاثة أمتار و ٨٠ سنتيمترا ، ويحد هذا الرواق ، مـن جهـة ،جدران البناء ، أى المضلع المثمن الخارجي ، الذى يهبط طول ضلعه من ٢١ مترا فى الخارج الى١٩ مترا فى الداخل ، كما أن أضلاعه تخلو مـن الداخل من التجاويف ، ويحد هذا الرواق ، منالجهة الاخرى ، مضلع مثمن ثان ، مقابل للمضلع الخارجي ، طول كل ضلع من أضلاعه ١٥ متراونصف المتر تقريبا ، وتتكون أركانه من ثمـان دعامات ضخمة ، سداسية الاضـلاع ، غـيرمتساوية الابعاد . ويحف بكل دعامة ، على أضلاع هذا المثمن الوسيط الوهمي ، عمود ضخم من كلجانب ، يقع على بعد ثلاثة امتار ونصف المتر من الدعامة ، لوحة (٢) ، اى انه يتوسط كل دعامتين عمودان عـلى امتـداد اضـلاع المثمـن ، وعلى أبعاد متساوية . ويبلغ البعد بـين طرفىكـل دعامتـين متجاورتـين أربعـة وعشـرون ذراعا ، أو ١٢ مترا تقريبا ، وترتقى على هـذهالدعامات الثمانية ، وعلى هذه الاعمدة السـتة عشرة ، اربعة وعشرون عقدا ، تحمل سقف هذاالرواق التى ترتفع تسعة أمتار عن سطح الارض.

وهذا الرواق الاول ، الذى يطلق عليه اسـمالتثمين الخارجى ، مفتوح على رواق ثـان ، لوحة (٣) وتقوم الدعامات الثمانية والاعمـدةالستة عشر حدا فاصلا بين الرواقين ، كما أن الفراغات المعدة تحت العقود الاربعة والعشرينالقائمة فوقهذه الدعاماتوالاعمدة تهيىء مجالات للاتصال بينهما ، ويطلق على الرواق الثانى اسمالتثمين الداخلي ، لانه مثمن الاضلاع فى مواجهة التثمين الخارجي ، طول كل ضلع من أضلاعه ١٤مترا تقريبا ، غير أنه يتكون من ناحيته الداخلية ، من ستة عشر ضلعا ، طول كل ضلع منها أربعةأمتار تقريبا ، أو من شبه دائرة قطرها ٢١ مترا. ويبلغ عرض هذا الرواق الداخلي احد عشر ذراعا،أو ستة أمتار تقريبا ، أى أن اتساعه يكاد يبلغ ضعف اتساع الرواق الخارجي . وهو أمر يثيرالدهشة ، وقد أثار دهشة جميع علماء الآثار

---

(١) استخلصت عناصر هذا المقال من كتاب للمؤلفمعد للطبع شامل لتاريخ قبة الصخرة وتخطيطها ونقوشها وعمارتها وزخارفها واهميتها الدينية والاثرية .

والمعماريين ، وتساءلوا عن السر فى اختلاف اتساع الرواقين ، فى حين أن المنطق الهندسي كان يفرض على البناء أن يجعل المضلع المثمن الوهمي الوسيط يتوسط الرواقين . وسنبحث هذا الموضوع فى القسم الاخير من هذا المقال .

ويحاط هذا الرواق الداخلي بدعامات اربع ضخمة فى وسط البناء، تحتل اركان مربع طول كل ضلع من اضلاعه ستة عشر مترا ، يحدد الضلع الجنوبي فيه اتجاه القبلة ، وتتوسطه الصخرة الشريفة. وهذه الدعامات الضخمة ، التي يبلغ طول الضلع منها المقابل للرواق ثلاثة أمتار تقريبا ، هي التي تحمل اكبر عبء فى البناء ، وعليها ترتكز قواعد القبة . ويشاركها فى تحمل هذا العبء اثنا عشر عمودا ضخما موزعة بينها ، ثلاثة اعمدة فيما بين كل دعامتين ، وعلى ابعاد متساوية فيما بينها وفيما بين العمود والدعامات التي تجاوره ، ويبلغ هذا البعد اربعة امتار . وتقع هذه الاعمدة على محيط دائرة ، او على الاصح ، كما سنرى ، على رؤوس المضلع ذي الستة عشر ضلعا . وتربط هذه الدعامات الاربعة بالاثني عشر عمودا ستة عشر عقدا ، تحمل من جهة سقف رواق التثمين الدخلي ، ومن جهة اخرى ، رقبة القبة التي ترتفع حافتها العليا عشرين مترا ونصف المتر عن سطح الارض ، لوحة (٤) وتتفتح فى هذه الرقبة ست عشرة نافذة ، تقع كل واحدة منها فى سمت حلق عقد من العقود الستة عشر المحيطة بالصخرة .

وقد اختيرت الاعمدة جميعا ، وعددها ثمانية وعشرون عمودا ، من الرخام الفاخر ، وتوجت بتيجان فخة ، كما كسيت جميع الدعامات ، وعددها اثنتا عشرة دعامة ، بلوحات رخامية فاخرة ، وتوجت كذلك بتيجان فخمة . وحليت جميع اجزاء البناء الداخلية الاخرى بالزخارف المنوعة ، مادة والوانا ، فقد كسيت العقود بالرخام وتناوبت فيها الالوان ، كما حليت تواشيحها بالفسيفساء الرائعة وكذلك رقبة القبة وقاعدتها وباطنها ، وزينت سقف المرات ، بحيث لم يترك فى داخل البناء فراغ الا والبس حلة موشاة ما بين مرمر مصقول ، وذهب براق ، وزجاج عجيب ، وخشب فخيم . ولا يسع الداخل الى هذا البناء ان يخفي مشاعر الروعة والرهبة والاعجاب . وكذلك يستحوذ على المرء الشعور بالخشوع ، اذ انه روعي ان تكون الاضاءة الداخلية خافتة ، بالرغم من انه فتحت فيه ست وخمسون نافذة ، خمس فى كل جانب من الجدران الثمانية الخارجية ، ست عشرة نافذة فى رقبة القبة، وذلك لأن هذه النوافذ كانت محشوة رخامية مخرمة ، تملأ خرومها قطع زجاجية مزججة مختلفة الالوان .

كل هذه خصائص تمتاز بها عمارة قبة الصخرة ، وما أكثر ما تمتاز به ، أما القبة نفسها التي تتوج البناء ، والتي يستمد منها هذا الاثر العظيم صنعته ، فان اهميتها تفوق كل حد . وهي ليست فحسب أقدم قبة قائمة فى الاسلام ، ومصدر الالهام لالاف القباب الاسلامية التي بنيت بعدها ، بل هي كذلك أقدم قبة قائمة من نوعها فى تاريخ العمارة كله ، وقد سبق ان اشرت الى تصميمها الحكيم ، والى تناسق نسبها الرائع ، والى ارتكازها على مجموعات متناوبة من الدعامات والاعمدة ، والى دقة ارتباط اطرافها واجزائها ، ويبلغ ارتفاع قمتها من مستوى الارضية خمسة وثلاثين مترا ونصف المتر ، القبة نفسها خمسة عشر مترا ورقبتها وقاعدتها عشرون مترا ونصف المتر . وهي قبة خشبية مزدوجة ، أي انها تتكون من قبتين ، القبة الخارجية مبطنة بقبة داخلية ، وبين القبتين فراغ يمكن الدخول اليه من باب صغير على رقبة القبة ، وتتكون كل قبة من إثنتين

وثلاثين ضلعا ، والقبتان مستقلتان بنائيا ، ولكنهما مرتبطتان ارتباطا وثيقا ، وأعتقد ان الحكمة فى اقامة هذه القبة المزدوجة من الخشب هي حماية الصخرة الشريفة من خطر سقوط قبة مجرية عليها ، لسبب من الاسباب . وهذا ما حدث فعلا ، اذ سقطت القبة مرة بفعل زلزال فى سنة ٤٠٧ هجرية (١٠١٦) ميلادية بعد ان اصابها حريق ، واعيد بناؤها بعد ثلاث سنوات وسقطت مرة ثانية فى سنة ٨٥٢ هجرية (١٤٤٨ ميلادية) بعد ان اصابها حريق اخر ، واعيد بناؤها كذلك، ولم تتأثر اجزاء البناء ولا زخارفه بهاتين الحادثتين . ولو ان القبة كانت مبنية من الحجارة لوقعت الكارثة بالصخرة والبناء . وكانت القبة الاولى مكسوة من الخارج بصفائح ذهبية ، والقبة الداخلية مكسوة بطبقة من الجص نقشت عليها الزخارف المذهبة . وروعي ان تكون القبة الخارجية مكسوة بالرصاص حتى لا تتسرب الامطار فيها الى الداخل من جهة ، وحتى تحفظ من جهة أخرى ، القبة الداخلية من تقلبات الجو حماية لزخارفها الجصية .

وتمتاز قبة الصخرة بالزخارف الرائعة التي تكسو جميع اجزاء البناء من الداخل ، وخاصة تلك الكسوة الثمينة النادرة من الفسيفساء العجيبة الصنعة ، الزاهية الالوان ، المتنوعة الاشكال . وفى قبة الصخرة من هذا النوع من الزخارف وحدة مسطحات تبلغ مجموع مساحاتها اكثر من الف متر مربع (٢) . وأول ما يلاحظ على هذه الزخارف فخامة الوانها وتعدد أشكالها ودقة صناعتها ، وخاصة تناسقها ووحدتها . بالرغم من اختلاف المسطحات التي امتدت عليها، مساحة وحجما وحدودا وبروزا وتجويفا، وبالرغم من تنوع موضوعاتها وأشكالها . ولا شك فى ان هذه الزخارف تعتبر مجموعة فخمة فريدة فى تاريخ الفنون . وقد قيل مثلا ، عن اشكال الاشجار التى تملأ هذه الزخارف انها بالرغم من مظهرها المصطنع المتكلف تمتلىء حيوية وواقعية بحيث أن اشكال الاشجار التي تزين الفسيفساء المشهورة فى روما وراقنا تبدو هزيلة نحيلة شديدة التكلف اذا قورنت بنظائرها فى قبة الصخرة . وتسود الروح الطبيعية الموضوعات الزخرفية فى قبتنا الى درجة ان اشكال الزهريات فيها تتسم بهذا الطابع فتتدلى من حوافها الازهار والفواكه ، وتظهر بمظهر جذاب ، تزيده بهاء ، الوانها الذهبية المختلطة بألوان زرقاء وحمراء وخضراء . وفى هذه الموضوعات الزخرفية تبدو اللآلىء المنتشرة بين الازهار كانها حلى وتيجان، فتضفي رونقا براقا على المظهر الجذاب . ولم يسبق ان اتبعت هذه الطريقة الموضوعية فى فن الفسيفساء ، فهي تظهر لاول مرة فى قبة الصخرة

واخيرا تمتاز قبة الصخرة بنقوشها الكوفية التي تعتبر اقدم الكتابات المسجلة على الاثار العربية . وهي تمتد داخل المبنى فوق عقود المضلع المثمن وعلى جانبيها ، فيما بين الرواقين ، على

---

(٢) افردت السيدة (مارجريت فان برشم) Marguerite Van Bachem فصلا كبيرا لدراسة زخارف قبة الصخرة فى الجزء الاول من كتاب (كريسويل) K. A. Creswell (العمارة الاسلامية الاولى) ، صفحات ١٤٩ الى ٢٢٨ : Early Muslim Architecture, Vol I, Oxford ١٩٣٢

وقد بحثت السيدة فى هذا الفصل زخارف القبة الفسيفسائية بحثا دقيقا مستفيضا مزودا بالصور والرسوم ، ونقتطف اعلاه بعض الاراء والنتائج التي ابديت فى هذا البحث .

شكل شريط طويل ، يزيد طوله عن مائتين واربعين مترا ، وقد نقش على هذا الشريط بالفسيفساء تاريخ الصخرة الى جانب آيات بينات من القرآن الكريم ، اختيرت من البقرة وآل عمران والنساء وابراهيم ومريم والتوبة والاسراء والاحزاب والصف والتغابن والملك والاخلاص. وهي آيات تسجل وحدانية الله عز وجل وقدر رسوله صلى الله عليه وسلم وتوضح تعاليم الاسلام وأهمية رسالته العالمية وتمجد الانبياء ، عيسى وابراهيم عليهما السلام ، وتدعو أهل الكتاب الا يغلو فى دينهم ولا يقولوا على الله الكذب ، والا يكفروا بآيات الله ، وان يدخلوا فى الدين الذي اصطفاه لهم ربهم ، ولا يموتوا الا وهم مسلمون . (٣)

وهكذا لا تقتصر أهمية قبة الصخرة على قيمتها المعمارية الفنية الاثرية ، فهي ليست فحسب أقدم بناء قائم فى البلاد الاسلامية ، ولا تعتبر فحسب اثرا من اعظم الاثار التي خلفها العرب فى التاريخ ، تناسقا واتزانا وزينة وبنيانا . بل هي ما تزال قائمة راسخة القواعد شامخة البناء ، لتؤكد وظيفتها الدينية ، ورسالتها السامية الخالدة على مر الاجيال .

• • •

كانت قبة الصخرة مثار اهتمام الكتاب والمؤرخين والرحالة منذ اقامتها ، والى يومنا هذا . وقد أورد (كريسويل) فى نهاية بحثه عن قبة الصخرة اسماء مائتي مؤلف من مختلف الجنسيات كتبوا عن قبة الصخرة الى تاريخ صدور كتابه فى سنة ١٩٣٢ (٤) وأقدم هؤلاء الكتاب عهدا من العرب اليعقوبي الذي زار قبة الصخرة فى سنة ٢٦٠ هـ (٨٧٤ ميلادية) ، (٥) ، ومن الاجانب ، أوتيكيوس (Eutychius) الذي كتب عنها فى سنة ٣٢٧ هجرية (٩٣٩ ميلادية) ، وقد زارها وكتب عنها معظم المؤرخين والرحالة العرب ، مثل ابن الفقيه وابن عبد ربه والاصطخري وابن حوقل والمقدسي والادريسي وياقوت الحموي وابن الاثير وابن بطوطة وغيرهم ، ولعل أكثر هؤلاء الكتاب استيفاء لتاريخ قبة الصخرة هو مجير الدين ، المتوفى سنة ٩٢٨ هجرية (١٥٢٢ ميلادية) ، والذي ألف (كتاب الانس الجليل بتاريخ القدس والخليل) (٦) وهو كتاب نقل مجير الدين معظمه من كتاب (مثير الغرام الى زيارة المقدس والشام) لمؤلفه شهاب الدين

---

(٣) بيان هذه الآيات هو كما يلي : سورة البقرة الآية (٣) ، سورة آل عمران ، الآيات (١٦ و ١٧ و ٦٧ و ٧٨) ، سورة النساء ، الآيات (١٦٩ ، ١٧٠ و ١٧١) ، سورة التوبة (الآية ٣٣) ، سورة ابراهيم ، الآية (٣٥) ، سورة مريم الآيات (٣٤ و ٣٥ و ٣٦ و ٣٧) ، سورة الاسراء ، (الآية ١١١) ، سورة الاحزاب الآية (٥٤) ، سورة الصف الآية ٩ ، سورة التغابن ، الآية (١) ، سورة الملك ، الآية ٢ ، سورة الاخلاص الآيات ١ ـ ٤ .

(٤) (تاريخ اليعقوبى) ، جزءآن ، طبعة ليدن ١٨٨٣ ، صفحة ١١ وصفحة ٣١١ من الجزء الثانى .

(٥) تنظر صفحات ٩٤ الى ٩٧ ، فى الكتاب المشار اليه فى الحاشية السابقة . وهناك مئات آخرون من الكتاب الذين كتبوا عن قبة الصخرة ، والذين لا تدخل كتاباتهم فى نطاق البحث التاريخى والأثرى .

(٦) طبع فى جزاين بالمطبعة الوهبية بالقاهرة سنة ١٢٨٣ هجرية (١٨٦٩ م) .

المقدسي ، المتوفي سنة ٧٦٥ ـ هجرية (١٣٦٤ميلادية) (٧) . واخر ما ظهر باللغة العربية هو كتاب (تاريخ قبة الصخرة) لمؤلفه عارف العارف(٨) .

أما أهم ما كتب عن قبة الصخرة من الناحيةالاثرية فهو كتاب (قبة الصخرة في القدس) الذي ألفه في سنة ١٩٢٥ (ريشموند) وهو الذى كانالمهندس البريطاني المقيم في القدس . (٩) وكتاب (مجموعة من النقوش الكتابية العربية في القدس)لمؤلفـه (ماكس فان برشم) (١٠) ، وكتـاب (كريسـويل) الذى سبق أن اشرنا اليه ، والىالفصل الذي كتبته فيه السيدة مارجريت فان برشم عن زخارف قبة الصخرة .

وبالرغم من وفرة البحوث التى أجريت عن قبة الصخرة والتي تعرضت لتاريخها وآثارها ، فان موضوعين من المواضيع المتعلقة بهذا البنـاءالجليل ما زالا ، في رأيي ، يحتاجان لمزيد مـن البحث ، اذ ان النتائج التي توصل اليها المؤرخون وعلماء الاثار فيهما ليست قاطعة ، كما سنرى ، تثير اعتراضات وخلافا في الراي .

الموضوع الاول ، هو تحديد الاسباب التىدفعت الخليفة عبد الملك بن مروان الى بناء قبة الصخرة ، واخر ماكتب في هذا الموضوع مقالنشره في سنة ١٩٥٩ الاستاذ (جرابار) ، أستاذ الاثار الاسلامية بجامعة ميشيجان (١١) . وكان الراىالمقبول الى عهد قريب عند المؤرخين والعلماء هو ما رواه اليعقوبى من أن عبدالملك منع اهـلالشام عن الحج الى مكة لئلا يميلوا مع ابـــن الزبير ، واقام لهم القبة على الصخرة يشغلهم بهـا ، مـن جهـة ، عن الحـج ، ولتكـون ، من جهة اخرى ، مقصدهم الى الحج عوضا عنالكعبة . ونص ما رواه اليعقوبى في ذلك هو : « ومنع عبد الملك أهل الشام من الحج ، وذلـكأن ابن الزبير كان يأخذهم اذا حجوا بالبيعة . فلما رأى عبد الملك ذلك منعهم من الخروج الىمكة ، فضج الناس وقالوا :تمنعنا من حج بيت الله الحرام ، وهو فرض من الله علينا ، فقاللهم : هذا ابن شهاب الزهرى يحدثكم أن رسول الله قال ، لا تشد الرحال الا الى ثلاثة مساجد ،المسجد الحرام ومسجدىومسجد بيتالمقدس ، وهو يقوم لكم مقام المسجد الحرام ، وهـذه الصخرة التى يروى أنرسول الله وضع قدميه عليها لما صعد الى السماء،تقوم لكم مقام الكعبة،فبنى على الصخرة قبة ، وعلق عليها ستـور الديباج ، واقام لها سدنة ، واخذ الناس أن يطوفوا حولها كما يطوفون حول الكعبة ، واقام بذلك أيام بنى أمية .

---

(٧) مخطوطة لم تنشر محفوظة بالمكتبة الاهلية في باريس.

(٨) طبع في عمان سنة ، وهو ملخص مفيد .

(٩) E. T. Richmond ; The Dome of the Rock in Jerusalem, London 1925

(١٠) Max Van Berchem; Corpus Inscriptionum Arabicrum, Vol. II, Jerusalem, Paris, 1927, pp. 223-376.

(١١) Iley Grabar ; The Umayyad Dome of the Rock in Jerusalem, Vol. II, 1959, pp. 83-62.

وتبدو هذه الرواية لاول وهلة معقولة ،مطابقة للاحداث التاريخية . فان عبد الله بن الزبير دعا الى نفسه بمكة سنة ٦٣ (٦٨٣ ميلادية)، وتولى عبد الملك بن مروان الخلافة بعد ذلك بسنتين ، ووجد أن نطاق الدعوة لابن الزبير قداتسعت فى العراق والحجاز ، ولم يستطع القضاء على أنصار ابن الزبير فى العراق الا سنــة ٧١(٦٩١ ملادية) ، ثم أو فد الحجاج بن يوسف فى جيش كثيف الى مكة فقضى على ابن الزبير فيأواخر سنة ٧٣ (٦٩٤ ميلادية) . وكان عبدالملك قد بدأ بناء القبة فى مستهل سنة ٦٦ (٦٨٥ م)وانتهى من بنائها سنة ٧٢ (٦٩١ ميلادية) ، اى ان مكة كانت بيد ابن الزبير فى الفترة التى فكرفيها عبد الملك فى بناء القبة وانتهى من بنائهــا فيها . غير انه لا شك فى أن أهل الشام لم يلاقوافى تلك الفترة عناء كبيرا فى الحج الى مكة ، ولــم يجبرهم ابن الزبير على مبايعته ، وكان يتركهم ،فيما رواه المؤرخون ، يأتمون فى صلاتهم بامام منهم ، غير الامام المفوض من ابن الزبير . ثم انالحديث الذى رواه اليعقوبى ونسبه الى الزهرى حديث مشكوك في صحته وصحة نسبتههــذه(١٢) وحتى ان صح ، فانه يشير من جهة ، الى مسجد بيت المقدس ، اى الى المسجد الاقصى ،وهو غير الصخرة ، ثم انه ، من جهة أخرى ، لا يضع الحج الى هذا المسجد فى موضع البديلعن المسجد الحرام الذى نــص القران الكريــم صراحة . الى فرض الحج اليه ، وحرم الصد عنسبيله (١٣) ، فليس من المعقول أن يأخذ عبد الملك نفسه بشبهة الكفر ويصد الناس عن سبيلالحج الى بيت الله الحرام ، وبالاضافة الى ذلك فقد انفرد اليعقوبى ، من بين الرواة القدامى ،بذكر هذه الرواية ، ولم يشر اليها المؤرخــون المعاصرون له ، مثل ابن الفقيه والبــــلاذرىوالطبرى ، وهذا مما يقوى الشك فى الروايــة كلهــا . ـ

ومما يزيد حجتنا قوة أن البناء نفسه ،بناءقبة الصخرة ، لميعد اعدادا صالحا لطــواف الحجاج (كما يطوفون حول الكعبة) . فانه منجهة محصور فى جدران غليظة وأبوابه الاربعة ، من جهة أخرى ، ضيقة ، لا تسمح بدخــولأفواج من الناس وخروجهم فى يسر وحرية مــن الحركة وهم على هيئة الطواف . وكذلك فانهيحيط بالصخرة رواقان ، ولو كان القصد مــن البناء تيسير الطواف لجعل له رواق واحد ، اوساحة واحدة تحيط بالصخرة . ثم ان هذين الرواقين ضيقان ، من جهة ، غير متساويــينإتساعا من جهة أخرى . ولهذا فان تصميمالبناء نفسه ، فى رأيى ، يؤكد عدم تخصيصه للطواف .وقد روى بحير الدين ان بناء القبة على عهده فى القرن العاشر الهجرى ، وعلى عهد شهاب الدينالمقدسي الذى نقل عنه الرواية فى القرن الثامــن (كان لا يفتح غير يومين في كل أسبوع) ، وانسنور الديباج كانت مرخاة بين العمد ، فكانت (تشمر) فى هذين اليومين بعد أنتغسل الصخرةوتطلى بالزعفــران والمسك والعنبر والمــاورد ،

---

(١٢) صفحة ٩٩ من كتاب (بحث فى نشأة علم التاريخعند العرب) لمؤلفه عبد العزيز الدورى ، المطبعة الكاثوليكية، بيروت ١٩٦٠ .

(١٣) سورة الحج الآية ٢٥ والآية ٢٧ .

ويفوح فيها ريح البخور (١٤) . وأغلب الظن أن هذا التقليد كان متبعا منذ أيام عبد الملك ابن مروان . لهذا كله يتعين ، في رأيي ، رفض هذا الرأي الاول الذي ينسب الى عبد الملك فكرة بناء القبة لتحويل الحج من مكة الى القدس . (١٥)

أما الرأي الثاني الذي أبدي عن سبب بناء قبة الصخرة ، وهو الرأي السائد بين الناس ، فهو أن قبة الصخرة قد بنيت تخليدا لذكرى الاسراء . وهو رأي لم يشر المفسرون القدامي اليه ، مثل الطبري والبخاري . وقد اعترض عليه حديثا اثنان من المستشرقين بحجة أن المسجد الاقصى المذكور في القرآن الكريم ليس المسجد المعروف بالقدس ، وأن ربط الاسراء والمعراج بالحرم الشريف والصخرة لم يكن مألوفا أيام عبد الملك بن مروان . (١٦) ويتطلب التحقق من هذا الرأي بحثا مستفيضا في كتب التفسير لم يتعرض له بعد أحد المختصين من القدامى العرب أو المحدثين . وليس من المستبعد أن تكون فكرة تخليد ذكرى الاسراء سببا من الاسباب التي دفعت عبد الملك الى بناء القبة ، بالرغم من أن الايات القرانية المسجلة في داخل القبة لم تشر عن قرب أو بعد الى الاسراء . ولو أن السبب الرئيسي لبناء القبة كان متصلا بالاسراء ، لما غاب عبد الملك أن يسجل على البناء اية من الايات القرانية التي أوردت خبر الاسراء خصوصا وانه قد سجل على البناء آية من سورة الاسراء نفسها ، لاذكر للاسراء فيها ، كما سجلت من جهة أخرى آيتان متشابهتان ، هما الآية الثالثة والثلاثون من سورة التوبة والاية التاسعة من سورة الصف ، اي أن المجال كان متسعا لاية أخرى من سورة الاسراء (١٧) ولهذا فاني أعتقد أن هذا الرأي الثاني الذي يربط بناء القبة بفكرة تخليد الاسراء يحتاج الى مزيد من البحث للقطع بصحته وقبوله .

وكان هنالك رأي ثالث رواه المقدسي ، وهو أن عبد الملك بن مروان شاهد في القدس كنائس مسيحية شامخة ، (وخشي أن تعظم في قلوب المسلمين) . وان يبهرهم مظهرها ، فيضعف ايمانهم ، ولهذا (نصب على الصخرة قبة) مشرقة متلألئة ، يروى المقدسي أنه لم ير في الاسلام ، ولا سمع في الشرق مثلها (١٨) . وهذا الرأي ضعيف لا يصح قبوله باعتبار أنه سبب رئيسي

---

(١٤) صفحتا ٢٤٢ و ٢٤٣ من المرجع المشار اليه في حاشية سابقة .

(١٥) سبقني احد المستشرقين ، وهو (جويتن) ، الى رفض رواية اليعقوبي هذه ولكنه استند في ذلك الى اسباب اخرى منها ان اليعقوبي كان متحاملا على عبد الملك بن مروان واتهمه بالنفاق وضعف الايمان ينظر
S.D. Goitein ; The Historical Background of the Erection of the Dome of the Rock, Journal of the American Oriental Society, Vol. 70, pp. 104-108.

(١٦) A. Guillaume ; Where was Ak-Masjid Al-Aqsa?, Al Andalus, Vol. 78, 1953
وينظر (Grabar) ، المقال المشار اليه في حاشية سابقة .

(١٧) نص هذه الآية المكررة (هو الذى أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون) . وقد سبق أن ذكرنا أن الآيات القرآنية المنقوشة على القبة بالخط الكوفي تمتد على شريط طوله ٢٤٠ مترا .

(١٨) صفحة ١٥٩ وصفحة ١٧٠ من كتابه (أحسن التقاسيم في معرفة الاقاليم) الطبعة الثانية ، ليدن ، ١٩٠٦ .

لبناء القبة ، وان لم يكن مستبعدا ان يكـون من بين الاهداف التى قصدها عبد الملك من بناء القبة أن يكون للمسلمين فى القدس أثر شامخ يتفاخرون به ، ولكنه على كل حال لم يكن هدفه الاول ، وما كانت عظمة المبانى لتضعف ايمان المسلمين أو تقويها .

وأخيرا قدم الاستاذ (جرابار) ، فى المقال الذى أشرت اليه من قبل ، رأيا رابعا عن أسباب بناء قبة الصخرة . وملخص هذا الرأى هو أن عبد الملك أراد ببنائه القبة أن يرفع من شأن مدينة القدس أمام سكانها من المسلمين والمسيحيين واليهود على السواء ، باعتبار ان الصخرة كانت الموضع الذى هم عليه ابراهيم بذبح ابنه اسحاق ، وكانت المسرح الذى جرت عليه قصة الضحية ، فكأن عبد الملك أراد بهذا أن يرضى اليهود . ولكنه فى الوقت نفسه ، أراد أن يؤكد لهم انهزام الكفار وانتصار الاسلام الذى يثبت أقدامه فى مدينتهم القديمة باستيلائه على الصخرة ، واقامة بناء اسلامى على مقام قدسى من مقاماتهم . ثم ان عبدالملك كان يهدف من هذا البناء الضخم أن يكون حافزا للمسيحيين واليهود على الدخول فى الدين الجديد . هذه ملخص اراء الاستاذ (جرابار) التى فصلها فى ثلاثين صفحة من مقاله . غير أنه ، بالرغم من محاولته تدعيم هذه الاراء بحجج مستندة الى الزخارف المنقوشة فى البناء والآيات القرآنية المسجلة عليه ، يعترف نفسه بأن النتائج التى توصل اليها هى ، فى حدذاتها ، افتراضية meresugg estions

ولست أوافق الاستاذ (جرابار) على ارائه هذه . فلم يكن المسيحيون ولا اليهود بحاجة الى بناء يذكرهم بانتصار الاسلام واستيلائه على المدينة التى كانوا يقدسونها ، فقد كان العرب والمسلمون مستقرين بها منذ دخلها الخليفة عمر بن الخطاب ، استقرار الفاتحين المنتصرين ، وما كانت النقوش الزخرفية التي تشمل اشكال حلى وتيجان تنهض وحدها دليلا على خضوع الكفار لسلطان المسلمين ، وتؤكد أكثر من الواقع الملموس ، سيطرة المسلمين عليهم . اما الآيات القرآنية المسجلة على البناء ، والتى تؤكد وحدانية الله عز وجل ، وتبين المكانة السامية لرسوله صلى الله عليه وسلم ، وتوضح تعاليم الاسلام وأهمية رسالته العالمية فهى لا تعدو عشرين آية من مجموع آيات القرآن الكريم البالغ عددها سبعا وعشرين ومائة وستة آلاف ، وما كان المسيحيون واليهود بحاجة الى تلك الآيات العشرين لتذكرهم بتعاليم الاسلام ، التى كانوا يستمدون اليهاكل يوم من تلاوة القرآن الكريم فى مساجد بيت المقدس ، وأخيرا لم يكن هناك دافع دينى أو سياسى فى عهد عبد الملك بن مروان ، فيما يروى المؤرخون ، يحمله الى ارضاء اليهود . باحياء ذكرى قصة ابراهيم واسحاق . وعلى كل حال ، فان افتراضات الاستاذ (جرابار) لا تقدم أدلة قاطعة على الاسباب التى دفعت الخليفة عبد الملك بن مروان الى بناء قبة الصخرة .

واذا كان باب الافتراضات مازال مفتوحا ، فنى اسمح لنفسي بتقديم افتراض آخر . اذ انه يبدو لى أنه كان من اسباب بناء القبة مسلك اليهود انفسهم تجاه الصخرة . ولاشك

فى انهم كانوا يزورونها للتبرك بها ، وكانت هذه الزيارات تزعج المسلمين وتقلقهم ، وتضايقهم فى اقامة صلاتهم على الحرم الشريف ، وفى المسجد الذى كان بناه عمر بن الخطاب أمام الصخرة . ولعل اليهود كذلك كانوا يتطاولون على الصخرة، ويقتطعون منها قطعا يبيعونها ، مثلما فعل الفرنج الصليبيون عندما احتلوا بيت المقدس (١٩) ، فأراد عبد الملك باقامة بنائه حفظ الصخرة من عبث اليهود . وقد حملنى على تقديم هذا الافتراض آيتان من الآيات القرآنية قد تكون لهما دلالة خاصة فى ترجيح كفة الصحة فيه : وهما الآية السابعة والستون من سورة آل عمران ، ونصها : (ما كان ابراهيم يهوديا ولا نصرانيا ، ولكن كان حنيفا مسلما ، وما كان من المشركين) . والآية الثلاثون بعد المائة من سورة البقرة ونصها : (ومن يرغب عن ملة ابراهيم الا من سفه نفسه وقد اصطفيناه فى الدنيا ، وانه فى الآخرة لمن الصالحين) . أليس فى هاتين الآيتين انذار لليهود أنهم خرجوا عن ملة ابراهيم ، وانه لم يعد لهم ملة بالصخرة ، التى استمدت قدسيتها من قصة ابراهيم ؟ فيكون عبد الملك ، ببناء القبة ، قد اكتفى شر اليهود بصدهم عن الصخرة ، واغلاق أبواب قبتها أمامهم ، معلنا لهم أن ابراهيم ، الذى يدعون التبرك بآثاره ، (ما كان يهوديا) وانما (كان حنيفا مسلما) . فحق للمسلمين وحدهم أن يخلدوا ذكراه ، ويحافظوا على تراثه ، أما اليهود ، فقد أصبحوا من السفهاء .

وبالرغم من تقديمى هذا الافتراض ، باعتباره سببا من أسباب بناء القبة ، وبالرغم من اقتناعى بوجاهته ، فاننى أقرر انه ليس فيما بين أيدينا من كتب المؤرخين القدامى والمفسرين ما يؤيد الآراء والافتراضات التى أبديت حتى الآن عن أسباب بناء قبة الصخرة أو يقدم أدلة قاطعة على صحتها .

غير انى أعتقد ان السبب الرئيسي لبناء قبة الصخرة هو حرص عبد الملك بن مروان فى تخليد ذكرى أولى القبلتين . وسأحاول ايضاح هذا الرأى وتدعيمه أولا من رواية تاريخية لا اشك فى صحتها ، وثانيا من تصميم البناء نفسه .

اما الرواية التاريخية فقد نقلها الينا صاحب « الانس الجليل » عن كتاب « مثير الغرام » ، الذى نقلها بدوره عن قدامى المؤرخين (٢٠) ، وفيها انه لما قدم أبو عبيدة بن الجراح على رأس جيوش المسلمين لفتح بيت المقدس ، وكان بصحبته خالد بن الوليد ، رأى بطريق المدينة انه لا قبل له على قوة المسلمين ، فعرض أن يستسلم لهم ، ولكنه اشترط أن يسلم المدينة الى الخليفة نفسه ، ويتسلم منه كتاب الصلح والامان . ووافق عمر بن الخطاب ، رضى الله عنه ، على أن يتحمل مشقة السفر من المدينة المنورة ويجيب البطريق الى طلبه ،

---

(١٩) تنظر رواية ابن الاثير فى صفحة ٣٦٥ من الجزء التاسع من كتابه (الكامل فى التاريخ) . طبعة بولاق ، ١٢٧٤ ، هجرية (١٨٥٧ م) .

(٢٠) صفحة ٢٢٧ من الجزء الاول من كتاب (الانس الجليل) المشار اليه فى حاشية سابقة . وتنظر صفحتا ١٦٠ و ١٦١ من الجزء الرابع من (تاريخ الامم والملوك) لابن جرير الطبرى ، القاهرة ١٣٢٦ (١٩٠٨) .

حقنــا لدمــاء المســلمين وتعظيما لمدينــة بيت المقدس . وما أن كتب عمر كتب الصلح حتــى توجه الى ساحة الحرم الشريف ، فوجـدها« مزبلة » اختفت الصخرة من تحت (الزبالة) فأمر بازالة هذه الزبالة حتى ظهرت الصــخرة . وأراد عمر أن يبنى مسجدا للمسـلمين علــى ســاحــة الحرم الشريف ، وســأل احد رفاقه من الصحابة ، وهو كعب الاحبار ، (أين يرى أن يجعل المســجد) ، فأشار عليــه أن يبنيــه خلف الصخرة حتى (تجتمع فيه القبلتــان) ، فلم يقبل عمر هذا الرأى ، وقــال (**أنــا لــم نؤمر بالصخرة ولكنــا أمــرنا بالكعبة**) ، وبنى مســجده ، هو المســجد الاقصى حاليا ، أمــام الصخرة وجعلها خلف مؤخرة المسجد .

تؤكد هذه الرواية اذن أن الصخرة كانت، منــذ فتح العرب لبيت المقدس ، موضع اجلال المسلمين حتى أن أول ما عمله الخليفة عمر بن الخطاب عند دخوله تلك المدينة أن ازال ما كــان على الصخرة من (الزبالة) واظهرها للناس . وتؤكد هذه الرواية كذلك أن الصخرة كانت رمزا للقبلة الاولى ، حتى أن عمر بن الخطاب خشى أن تزداد قدسيتها فى قلوب المسلمين اذا هو ردها الى صفتها الاولى هذه ، فجعل مســجده أمامها، أى بينها وبين اتجاه الكعبة ، وجعــل المصلين يولون ظهورهم نحوها ، ويولون وجوههم نحــو الكعبة التى اســتقرت عليهــا قبلة الاسلام .

فلا شــك عندى فى أن تخليد ذكرى أولى القبلتين كان السبب الرئيسى الذى دفع عبد الملك بن مروان الى بناء قبة الصــخرة .

ويؤيد هذا الرأى تصميم البناء نفســه ، فهو بناء ليس على نظــام المساجد ، فلا يصلح ان يجتمع فيه المسلمون للصلاة ، وهو كذلك ، كما ســبق أن أوضحنا ، لا يصلح للطواف ، وقد رأينا ، كما ســنرى بعد قليل ، أنه فصــل تفصيلا على الصخرة الشريفة ، وصمم بحيث يهيىء خزانة محكمة لها ، ســواء مــن حيث ضيق أبوابه ، والقصــد من ذلك هــو حمايــة الصخرة من عاديات الزمان وعبث الانســان . وكذلك روعى فى هذا البنــاء أن يكون مــزارا فحســب ، وقد صمم البناء بحيث يتسع الرواق المحيط بالصخرة ليستوعب أكبر عدد من الزوار، وهذه هي الحكمة فى زيادة اتساعه زيادة ملحوظة عن الرواق الاول الملاصــق للابواب ، والــذى يقتصر اســتخدامه على دخول هؤلاء الــزوار وخروجهم . فكأن البناء معرض مخصص لعرض تحفــة ثمينة والحفاظ عليها ، ولهذا ايضــا روعى أن تكون فخامته وعظمته بقدر قيمة هذا الكنز الذى يضمه بين أجنحته . وهل هناك عند المســلمين ، بعــد الكعبة ، كنز اكثر قدسية من القبلة الاولى ؟ ولا شــك فى أن عبــد الملك بن مروان رأى فرضا عليه أن يحمى الصــخرة ويحفظها ويمجدهــا ويخلد ذكراها ، فى الوقت الذى كان عبدالله بن الزبير غريمه فى الخلافــة ، يســيطر على الكعبة(٢١) .

(٢١) قد يكون فى هذا الرأى الذى ابديه تفسير كذلك لرواية اليعقوبى ، فيكون عبد الملك بن مروان لم يقصد ، كما نسب اليه اليعقوبى ، تحويل الحج من مكة الى المسجد الاقصى ، ولا ان تقوم الصخرة مقام الكعبة ، وانما قصــد فحسب تمجيد القبلة الاولى ازاء اســتيلاء ابن الزبــير على القبلة الثانية .

هذا رايي بالنسبة للموضوع الاول الذى كان مازال محل بحث وجدال ، أما الموضوع التانى فقد استقر رأى علماء الآثار فيه ،ولم يعد مثار نقاش ؛ ولكنه فى اعتقادى ، يحتاج الى مزيد من البحث لاعادة النظر فيه ، وهوموضوع فكرة تصميم قبة الصخرة وتخطيطها الهندسى .

وكان هذا التصميم والتخطيط قد اثار دهشة الرحالة والمؤرخين وعلماء الآثار واعجابهم منذ زمن بعيد ، وقد تصدى المهندس الفرنسى (ماوس) لدراسة هذا الموضوع وتحليله ، وكتب عنه تقريرين فى سنتى ١٨٨٨ و ١٨٨٩ ، قدم فيهما نتائج بحوثه ، وأدلى بنظرية هندسية عن طريقة تخطيط قبة الصخرة(٢٢) . وقد تقبل علماء الآثار والمهندسون منذ ذلك التاريخ هذه النظرية بالاستحسان واتفقوا على صحتها ، وان كان البعض منهم ، مثل (ريشموند) و (كريسويل) ، قد اقترحا فى الكتابين المشار اليهما من قبل ، ادخال تعديلات طفيفة عليها ، ولكنها لا تمس جوهرها .

وملخص هذه النظرية ان مهندس قبة الصخرة قد اتبع نظاما هندسيا دقيقا فى تخطيط البناء ، وأن هذا النظام يتكون من سبع نقاط ، وهى ، كما يتضح من الرسم الذى قدمه (ماوس)، شكل(٢) :

١ ــ رسم المهندس دائرة وسطى من مركز وهمى على الصخرة وحدد اتساع قطرها بطول الصخرة .

٢ ــ رسم المهندس بعد ذلك مربعين متداخلين محصورين فى محيط هذه الدائرة ، وبذلك تحدد من أركان المربع الاول موضع الدعمات الاربعة الضخمة المحيطة بالصخرة ، كما تحدد من أركان المربع الثانى موضع الاعمدة الوسطى القائمة بين هذه الدعامات (٢٣) ثم قسمت المساحة بين الاعمدة والدعامات نصفين ،وتحدد بذلك موضع الاعمدة الثمانية المجاورة للدعامات والمحيطة بالصخرة .

٣ ــ مد المهندس بعد ذلك أضلاع المربعين امتدادا خارجيا عن الدائرة الوسطى ، ونتج عن تلاقى خطوط هذه الاضلاع الثمانية شكل نجم مثمن ، تحددت من رؤوسه موضع الدعامات الثمانية الوسطى ، التى تفصل بين الرواقين .

---

(٢٢) C. Mauss ; Note sur la methode employee prir tracer la plan de la mosquee d'Omar, Revue Archeologique, 3 seree, tome XII, 1888, pp. 14-21, et 23-30, fig ; 6-9, pI. III ; Note pour faire nute au trace der plan de la mosquee d'Omar, Resone Archeologique, 3 seni, tome XIV, 1889, pp. 197 et 199.

ويلاحظ ان قبة الصخرة كانت تسمى خطا عند الكتاب الاجانب مسجد عمر ، وذلك ان الرحالة الفرنج منذ الحروب الصليبية كانوا ينسبون بناءها الى الخليفة عمر بن الخطاب.

(٢٣) يراجع وصف التخطيط الذى أوضحناه فى صفحات ١ الى ٥ فيما سبق ومن هذا المقال ، وكذلك شكل (١) و (٢) لسهولة متابعة نقاط هذه النظرية .

٤ ــ مدت خطوط بين رؤوس هذا النجم المثمن ، ونتج عن امتداد هذه الخطوط المضلع المثمن الوسيط ، وهو المسمى بالتثمين الداخلى، وقسم كل ضلع الى ثلاثة أقسام ، تحدد منها موضع الاعمدة الست عشرة التى تفصل بين الرواقين .

٥ ــ مدت حدود هذا المضلع المثمن الداخلى الى الخارج ، ونتج عن تلاقى هذه الخطوط مربعان كبيران متداخلان . وفى الوقت نفسه ، شكل نجم خارجى ثمانى الاطراف .

٦ ــ رسمت دائرة من المركز الداخلى الوهمى للدائرة الاولى الوسطى ، بحيث تنحصر فى محيطها أطراف هذين المربعين الكبيرين ، أى رؤوس النجم الخارجى الثمانى الاطراف .

٧ ــ مدت داخل محيط هذه الدائرة خطوط موازية لخطوط المضلع المثمن الوسيط ، المسمى بالتثمين الداخلى ، ونتج عن ذلك مضلع مثمن آخر ، هو المضلع المثمن الخارجى ، وهو الذى يرسم الحدود الخارجية للبناء .

هذه هي الخطوط العريضة لنظرية (ماوس) . ولي عليها ملاحظة أولية واعتراضات ، أما الملاحظة الاولية التي أبديها ، فهي أن (ماوس) ، ومن تبعه من علماء الآثار ، يفكرون بعقلية حديثة ، لا بعقلية العصر الذى بنيت فيه القبة . أو على الاصح ، يفترضون أن مهندس هذه القبة كان يستخدم ادوات رسم دقيقة ، أمكنه بواسطتها أن يحدد على الورق ، بنفس الدقة ، مثل الرسم الذى وضعه (ماوس) . ثم انهم يفترضون ان المهندس ، فى عصر بناء قبة الصخرة كان يستطيع كذلك أن ينقل على الطبيعة الرسم المسطور على الورق ، ويطبقه عمليا بنفس الدقة .

أما اعتراضاتى على نظرية (ماوس) فهي :

أولا ــ اذا كان من السهل على مهندس قبة الصخرة ان يرسم على الورق دائرتين قطر واحدة عشرون سنتيمترا وقطر الثانية خمسون سنتيمترا ، فانه كان من الصعب عليه أن يحدد لهاتين الدائرتين مركزا وهميا على الصخرة نفسها ، وهي غير مسطحة ، **وأن يرسم من هذا المركز الوهمى بدقة فائقة على الطبيعة دائرتين ، احداهما يزيد قطرها من عشرين مترا ، تحدد القاعدة التى تقوم عليها القبة ، والاخرى وقطرها خمسون مترا ، تحدد** المطضلع المثمن الذى تقوم عليه الجدران الخارجية .

ثانيا ــ لست أرى حكمة فى تحديد **هذا المضلع المثمن الخارجي بدائرة حاصرة له ، اى خارجة عن اضلاعه ، خصوصا وانه ينتج من هذه العملية اخلاف واضح بين اتساع الرواقين ، وهى أهم ظاهرة فى التخطيط أثارت دهشة علماء الآثار ، ومن بينهم (ماوس) نفسه . ولو أن المهندس اتخذ الدائرة اساسا لرسم التثمين الخارجى لكان يمكنه ان يرسم هذا المضلع المثمن على محيط الدائرة ، اى خارجه ، فيصبح حاصرا له ، لا محصورا فيه . وبذلك كان يمكن أن يتحقق تساوى الرواقين اتساعا . ومعنى ذلك ان اختلاف اتساع الرواقين لم يكن نتيجة حتمية** لرسم تلك الدائرة .

ثالثا ـ لم تحدد فى رسم (ماوس) المواضعالتى أقيمت عليهـا الاعمدة الثمانيـة المجـاورة للدعامات الاربعة الكبرى المحيطة بالصخرة ، ولاتلك التى أقيمت عليها الاعمـدة الست عشرة المحصورة بين الدعامات الثمانية الكبرى الواقعةبين الرواقين ، فى حين ان جوهر تخطيط قبـة الصخرة ، كما قرره المهندسون وعلماء الآثارو (ماوس) نفسه ، هو فى ارتباط جميع أجزائه ارتباطا وثيقا .

رابعا ـ تفترض نظرية (ماوس) ان المهندساستخدم فى رسـمه أربع عمليـات غير مرتبطة تماما ، عملية رسم دوائر ، وعملية رسم مربعاتومثلثات ومضلعات ، وعملية رسـم خطـوط متوازية ، وعملية قسمة خطوط الى قسمين أوثلاثة ، واذا علمنا ان تخطيط قبة الصخرة يتكون من ٤٨ نقطة ارتكاز ، اتضح من نظرية (ماوس)انه افترض وجود دائرتين وهميتين ليست لهما صلة مباشرة بهذه النقاط التى تتحدد على رسم (ماوس) ، وفى نظريته ، من ١٦ نقطة محدودة بأركان مربعين ومضلع مثمن . هى مواقع الاربعدعامات المحيطة بالصخرة والاربـع أعمدة التى تتوسطها والثمان دعامات فى التثمين الداخلى ،ومن ٨ نقطة محددة بخطوط متوازية، هى خطوط المضلع المثمن الخارجي الموازية لخطوط المضلعالمثمن الداخلى ، ومن ٢٤ نقطة محددة من تقسيم ثمانية خطوط مستقيمة ، كل خط منها مقسم الى ثلاثة أقسام ، هى مواقع الاعمدة الستة عشر فى التثمين الداخلى وثمانية خطـوط مستديرةهـي الـتي تكـون الدائرة الوسـطي الوهمية ، كل خط منها مقسم الى قسمين متساويين ، هىمواقع الاعمدة الثمانية المجاوزة للدعامات المحيطة بالصخرة . ومعنى اختلاف هذه العمليات الاربعةأن التخطيط لا ينبع من فكرة هندسية واحدة .

خامسا ـ واخـيرا ، فان الغالب على شـكلالرسم فى نظرية (ماوس) هو الشكل الدائرى ، فى حين ان الغالب على شكل تخطيط قبة الصخرةالواقعى هو الشكل المثمن ، الى حد أن العامة من الرحـالة والكتاب وصـفوها بهذه الصفة ،واطلقوا اسـمى التثمين الخارجي على الرواق الاول الملتصق بالجدران واسم التثمين الداخلىعلى الحدود الفاصلة بين الرواقين . أما شـكل الدائرة المحيطة بالصخرة فهو لا يتضح الاعرضا ،لا من واقع تخطيط مواضع الدعامات والاعمدة الداخلية ، بل من شكل القبة القائمة عليها ، ومناستدارة رقبتها .

ولعل (ماوس) ، هو وعلماء الآثار الذينوافقواعلى نظريته وأيدوها ، قد تعلقوا بنظرية الدوائر ، وجعلوا أساس فكرة التخطيط فى قبة الصخرةقائما على رسم دائرتين ، دائرة داخليـة ودائرة خارجية ، لأن هذه النظرية تسمح لهم بارضاءتشبعهم بفكرة اشتقاق تخطيط قبة الصخرة من الآثار السابقة لها. غير انهم ذهبوا فى ذلك مذاهبمختلفة ، اذ ربط البعض منهم مصدر الاشتقاق هـذا بتخطيط معابد اغريقية قديمة ، والبعضالآخر بتخطيط معابد رومانية ، أو بتخطيط معابد بيزنطية ، فى بلاد الشام . وقد ناقش (كريسويل)هذه الآراء ، فى الكتاب الذى سـبقت الاشـارة اليه ، وانتهى بحثـه فيهـا الى ترجيح ما كان(ماوس) قد رجحه من قبل ، وهو أن كنيسة القيـامة فى القدس ، التى اقامها الامبراطـورقسطنطين قبيل منتصف القرن الرابع الميلادى ،

قد صممت على نظام شبيه بالنظام الذى صممت عليه فيما بعد قبة الصخرة ، ولهذا يصح فى رأيهما أن تكون تلك الكنيسة مصدر اشتقاق تخطيط هذه القبة ، لأنها تتكون من دائرتين ، دائرة خارجية تحصر جدران الكنيسة المستديرة ، ودائرة داخلية امتدت عليها ثمانية دعامات يجاورها اثنا عشر عمودا . وهكذا يعتقد علماء الاثار ان بناء قبة الصخرة قد اقتبس نظام تخطيطه ، وهو المستمد ، في رأيهم ، من دائرتين رئيسيتين تربط بينهما سلسلة من المثلثات ، من احد المعابد السابقة ، وخاصة من كنيسة القيامة .

وهذا الرأى ، فى اعتقادى ، غير سليم ، لانه بنى على فكرة هندسية مختلفة ، وعلى خطوط وهمية ولان واقع التخطيطين مختلف ، كما يتضح من مقارنة الشكلين ١ و ٣ (٢٤)

وقد قمت بدورى بدراسة تخطيط قبة الصخرة ، وانتهى بحثى فيها الى نتائج تختلف تماما عن نظرية ماوس واراء علماء الاثار .

وتفترض نظريتى ان مهندس قبة الصخرة ولعله هو رجاء بن حياة بن جود الكندى ٢٥ ، قد اتبع العمليات الهندسية التالية فى رسم مخططه وتطبيقه .

اولا ــ رسم مربعا تنحصر فيه الصخرة ، يبلغ طول كل ضلع من اضلاعه ثلاثين ذراعا ، او ستة عشر مترا تقريبا ، ويحدد ضلعه الجنوبي اتجاه القبلة الى الكعبة . وقد تحددت من اركان هذا المربع الاول النقاط ١و٢و٣و٤ وهى مواضع الدعامات الاربع الاكبرى الداخلية ، شكل ٤ .
ثانيا ــ رسم مربعا ثانيا متداخلا فى المربع الاول ومن نفس الحجم ، بحيث يتكون من المربعين نجم مثمن ، وبحيث تتساوى اطرافه الثمانية ، وكذلك الابعاد بين رؤوسه المتجاورة . وقد تحددت من اركان هذا المربع الثاني النقاط ٥ و٦ و ٧ و ٨ . وهى مواضع الاعمدة الوسطى المحيطة بالصخرة ، بين الدعامات الكبرى ، شكل ٥ .

ثالثا ــ رسم مربعين اخرين متداخلين فى المربعين الاول ، من نفس الحجم وبنفس الطريقة ، بحيث يتكون منها جميعا نجم ذو ستة عشر طرفا ، وبحيث تتساوى هذه الاطراف وتتساوى الابعاد بين رؤوسها . وقد تحدثت من اركان هذين المربعين الجديدين النقاط ٩ و ١٠ و ١١ و ١٢ و ١٣ و ١٤ و ١٥ و ١٦ ، وهى مواضع الاعمدة المجاورة للدعامات الكبرى ، شكل ٦ .
رابعا ــ مد اضلاع المربعين الاول والثاني فى خطوط مستقيمة نتج من تلاقيها ثمانية نقاط ، هى النقاط ١٧، ١٨، ١٩، ٢٠، ٢١، ٢٢، ٢٣، ٢٤ ، وهى مواضع الدعامات الثمانية الوسطى التى تحدد المثمن الداخلى ، شكل ٧ .

---

(٢٤) ناقشت هذا الموضوع باسهاب فى كتابى المزمع نشره قريبا ، ولا يتسع المجال فى هذا المقال لتلخيص هذه المناقشة ، خصوصا وانها تعتمد على ١٥ رسما اخرى .

(٢٥) كان شيخا من شيوخ بيسان ، قال عنه مجير الدين فى صفحة ٢٤٩ من الجزء الاول من كتاب « الانس الجليل » انه (هو الذى تولى بناء الصخرة) ، وكان يساعده يزيد بن سلام ، من اهل بيت المقدس . ومات رجاء بن حياة فى سنة ١١٢ هجرية (٧٣٠ ميلادية) .

خامسا ـ رسم مضلعا مثمنا متساوى الاضلاعوذلك بمد خطوط مستقيمة بين رؤوس المربعين الثالث والرابع ، ونتج من تلاقيها ثمانية نقاطهى النقاط ٤١ و ٤٢ و ٤٣ و ٤٤ و ٤٥ و ٤٦ و ٤٧ و ٤٨ ، . وهى التى تحدد اركان الجدران،ثم مد خطوطا مستقيمة بـين هـذه النقاط . فتكونت الحدود الخارجية للبناء ، هى المثمنالخارجى ، الذى بلغ طول كل ضلع من اضلاعه الثمانية بهذه الطريقة الهندسية اربعين ذراعا و ٢١ مترا تقريبا ، وهو الطول الواقعى لكـل ضلع من اضلاع الجدران الخارجية ، شكل ٨.

وبهذه الطريقة تم تحديد التثمين الداخلىوالتثمين الخارجى ، او المثمن الداخلى والمثمن الخارجى ، وتحقق توازنهما ، وتكونت مـــنمجموع هذه العمليات الخمس تحديد اثنـين وثلاثين موضعا من مواضع الارتكاز في البنـاء ،شكل ٩ . وبقى تحديد ستة عشر موضع اخر، وكان يمكن تحديدها بقسمة كل ضلع من اضلاعالتثمين الداخلى الـى ثلاثة اقسام ، ولكنـى اعتقد ان المهندس اتبع عملية اخرى هى انه :

سادسا ـ مد خطوطـا مستقيمـة من اركـانالمربعات الداخلية الى اضلاع المثمن الداخلى . خطين من كل ركن مـن اركان المربعـين الاول والثاني يمر احدهما بركن مقابل له من اركـان المربعين الثالث والرابع ، ويمر الاخر بركن ثانمقابل له من اركان المربعين الاول والثاني ، وقد نتج من التقاء هذه الخطوط الستة عشر باضلاعالمثمن الداخلى ست عشر نقطة ، هى النقاط ٢٥ الى ٤٠، ، وهى مواضع الاعمدة الستة عشرالمتوسطة بين الدعامات الثمانية الوسطى ،شكل ١٠ .

وهكذا استكملت من هذه العمليات الستة٤٨ نقطة ، و على الاصح ، ٤٨ خطـأ ، هـى التى يتجمع منها تخطيط قبة الصخرة .

ويلاحظ فى تطبيق هذه النظرية انه :

اولا ـ اتبع المهندس عملية هندسية واحدة ،هىرسم خطوط مستقيمةممتدةمناضلاع المربعات الاربعة الاولى او من اركانها ، وانه لم يستعملالفرجال قط لرسم دوائر ، ولم يحاول رسـم خطوط متوازية ، او يعمل عمليات حسابيـةلقسمة مسافات الى قسمين او ثلاثة ، كمـا تفترضه نظرية (ماوس) . وبديهي ان المهندسلم يـلاق صـعوبة فى تطبيـق هـذه العمليـة المقصورة على رسم خطوط مستقيمة، وتنفيذهاعلى الطبيعة .

ثانيا ـ ترتبط اجزاء البناء جميعها ارتباطـــاوثيقا ، وهى الظاهرة التى تثير الاعجاب ، فان الثماني والاربعين نقطة مـن نقاط التخطيـطترتبط بعضها بالبعض الاخر بخطوط مستقيمة فى شكل مثلث او مربعات او مضلعات .

ثالثا ـ يتضح من هذه العمليات أن الاطارالخارجى للتخطيط ، وهو المثمن الخارجى ، كان وضعه وتحديده نتيجـة حتميـة لنواتـهالداخلية ، اى للمربعات الاربعة ، وكذلك كن وضع المثمن الداخلى وتحديده نتيجة حتمبةلهذه المربعات ، ومن هذا يتضح السر فى عـدم

تساوى اتساع الرواقين ، لا كما ظهر فى نظريةماوس ، التى تفترض ان المهندس رسم الحدود الخارجية داخل محيط دائرة بدلا من خارجهذا المحيط ، اما الحكمة المقصودة من عدم تساوى الرواقين ، فقد اشرنا اليها من قبل .

رابعا ـ تختفي في هذهالعمليات الخطوطوالنقطالوهمية التى تضمنتها نظرية (ماوس) وهى الدوائر التى لا ظل لها فى الواقع ،ومركز الدائرةالذى كان يستحيل تحديد موضعه على الطبيعة

خامسا : لم يعد هنالك مجال للمقارنة بينالآثار السابقة لبناء قبة الصخرة أو للبحث فيها عن مصدر الهام مهندسنا اذ أن هذه الاثار جميعاتقوم على فكرة هندسية مختلفة . جوهرها استخدام الدائرة .

وهكذا تؤكد نظريتى ان تخطيط قبةالصخرة ، لا يتصل عن قرب او عن بعد ، بتخطيط اى من الاثار السابقة لها ، وانه ابتكارحكيم من مهندس عبقرى ، اتبع فيه عمليات قائمة على مبدأ واحد ، وراعى فيه سهولةتطبيقهوتنفيذه على الطبيعة ،ولم يدخل الدائرة بأى شكل فى عناصر هذا التخطيط ، ولكنهجعله ملائما لاقامة القبة المستديرة ، الامر الذى يؤكد حكمة المهندس وعلمه ودقةحسابه واصالةتفكيره ، وهذا ما اعترف به علماء الاثار جميعا بالرغم من محاولاتهم بخس قيمة هذا الابتكار .وقد اكد الاستاذ جرابار ، فى المقال الذىسبقت الاشارة اليه ، وهو اخر بحث نشر عن قبةالصخرة ، ان فكرة تخطيط قبة الصخرة وعمارتها فكرة اصيلة اصالة مدهشة ، وانبانيها لم يكن يقلد ، ولكنه كان يصمم وفقا لمقتضيات البناء المعمارية .

* * *

سعد زغلول عبد الحميد

الحياة الدينية في المدينة الاسلامية

التمهيد : فى حدود الموضوع :

ان تحديد موضوع الحياة الدينية فى المدينةالاسلامية يتطلب ابتداء تعريف الدين ، وبالتالي يكون مفهوم الحياة الدينية ، كما يتطلب بعدذلك معرفة ما هو المقصود بالمدينة الاسلامية ، وما يقتضيه ذلك من النظر فى طبيعة الاسلامالذى توصف به تلك المدينة .

فى الحياة الدينية : والامر الذى يثير الانتباه لاولوهلة ، هو أنه : رغم كثرة استخدام كلمة الدين ، ورغم ما هو دارج من ممارسة الشعائر والطقوسالدينية بين كثرة كثيرة من الناس ، فربما لم يكن من السهل تعريف كلمة « الدين » .

يتضح ذلك من اختلاف مقولات المفكرينوالفلاسفة ورجال اللاهوت حول الظاهرة الدينية أو مبدأ التدين عند مختلف الشعوب ، وعلى أطولالعصور . فالغالبية منهم ، بدلا من تعريف الدين ، حاموا حول موضوعه . فتكلم البعض عن : الآلهةوالالاهات عند اليونان القدماء ، وقالوا : انهم الملوك والابطال الذين الههم أتباعهم والمعجبونبهم بعد وفاتهم ــ مما يدخل فى مجال تقديس

الاباء والاجداد . أو أن الديانة الرومانية كانت تعنى بالشعائر اكثر من عنايتها بالعقيدة . وفى نفس الموضوع قيل ان أصل الدين هو النزعة التعويذية ، أو أن الاصل هو الطوطمية ، المثلة فيما كان ــ أو ما زال ــ يخشاه الانسان من الحيوانات او المظاهر الطبيعية التي قدسها أو عبدها . وعن هذا الطريق رأى البعض أن اصل الدين هو السحر أو ان المبادىء الاولى للدين هي الاوامر أو الاعراف الاجتماعية . (١)

ومن هذا المنطلق رأى آخرون أن الدين هو رد الفعل لعجز البشر الطبيعي والاجتماعي ، كما رأى غيرهم أنه يمكن تحرى أصل الدين فى سلوك الانسان ــ فكأن الانسان حيوان دينى بالطبع ، مثلما قيل من قبل انه حيوان اجتماعي .

هكذا اشتملت ديانات المجتمعات الانسانية الاولى على المفاهيم الاساسية فى كل تدين ، وهى التي تدور حول معنى الشىء المقدس ، الذى يخشى بأسه أو الذى يرجى عفوه ، مما يعبر عنه عند الباحثين الاوربيين بالتابو (taboo) وكذلك بالمانا (mana) . ولقد تراوحت تلك الديانات ما بين عبادة الشمس، وعبادة الحيوانات، والارواح. هذا كما أن الديانات السماوية جاءت لتقدم الى الناس فكرة الاله المهيمن الواحد ، عن طريق الوحى . فكان الانبياء همزة الوصل بين الناس والاله . ولقد تفردت المسيحية بأنها جمعت فى شخص المسيح ما هو الهى مقدس (اللاهوت) وما هو انساني مقدس (الناسوت) . وبناء على ذلك يكون الهدف من التدين ، اى من علاقة الانسان بالمقدس أو بالله ، هو دفع القلق الاساسي الذى يتهدد كيان الانسان أو الذى ينبع من الوجود الانساني بعبارة أخرى . وبالتالى يكون أساس الحياة الدينية هو تنظيم علاقات البشر بعضهم ببعض ، الى جانب تنظيم علاقاتهم جميعا بالقوى العلوية ، قوى المقدس .

وعن هذا الطريق اعتبر الدارسون المحدثون، من المشتغلين بتاريخ الاديان ، أن كل العقائد الدينية ، من قديمها وحديثها ، وفى كل مستوياتها الدنيا والعليا ، بما فيها من الشعائر والاساطير والمعتقدات والرموز ــ اشكال مختلفة من الدين . (٢)

والذى نريد أن نخرج به من كل ذلك ،هو أنه لما كان الانسان دينيا بغريزته ، فانه لم يستطع ان يتخلص تماما من تدينه البدائي الساذج ، رغم دخوله فى مرحلة التدين الواعي بفضل الديانات السماوية . وما يهمنا فى هذا المقام ، هو أنه رغم ازدهار العلم الذى اخذ يزاحم الدين فى كثير من مجالاته ، ورغم أن الاسلام هو دين التوحيد وان التوحيد يعنى الثقة المطلقة فى الله ، فان الاسلام لم يستطع ــ رغم غيرته الشديدة فى المحافظة على نقائه ــ من منع المسلمين من التشبث ببعض المعتقدات الاولية ، مما يدخل فى مجال السحر والتطير والاعتقاد فى الروحانيات، وأمثال ذلك ، مما لايتفق مع مبدأ الوحدانية .تماما كما لم يستطع أن يمنع العقائد والديانات السابقة عليه من التأثير فى أتباعه ، الامر الذى نجم عنه ظهور الفرق والمذاهب المختلفة التى

---

(١) وذلك كما فعل فرتزرودكهايم . انظر علم الاديان ،ل جيب (Gibb) وعادل العوا ، مجموعة زدني علما ، رقم ٢٣ ، منشورات عويدات ، بيروت ــ باريس ،ص ٧ ــ ٨ .

(٢) نفس المرجع السابق ، ص ٨ ، ٩ ، ١٠ ، ٢٠ ،٢٥، ٢٧.

تراوحت – مع مرور الزمن – فى القرب والبعد من نصوص الاسلام وروحه ، ما بين الاعتدال المقبول والتطرف المذموم ، مع ما كان يصاحب كل ذلك من ممارسات عملية أو تطورات نظرية تذهب بأصحابها وتغدو ما بين صحة العقيدة وزيف الايمان أو الزندقة ، مما شاع بين الناس .

وفى ذلك يروى الحديث الذى ينسب الى النبي ، وفيه : « ستفترق أمتى على ٧٣ (ثلاث وسبعين) فرقة ، الناجية منها واحدة ، والباقون هلكى . قيل ومن الناجية قال : أهل السنة والجماعة . قيل –: وما السنة والجماعة ؟ قال .ما انا عليه اليوم واصحابي » (٣)

وبفضل الانقسامات المذهبية ، وبسبب وقوف دولة الخلافة أو من ينوب عنها ، بصفتها الحارس الامين على الاسلام « الصحيح » أمام أصحاب «البدع» أو المذاهب المنشقة أو المخالفة، اصبح للاسلام حياتان : احدهما رسمية معلنة ،وهي المعتمدة من الدولة ، وثانيهما شعبية قد تمارس فى الظاهر وقد تعيش فى الخفاء والستر ،تبعا لقربها أو بعدها من السلطة أو من جمهور المؤمنين . والذى نراه فى هذا الامر أن تكريس ذلك التقسيم على مستوييه : الرسمى والشعبي فى الاسلام ، ظهر مع تقسيم المساجد الاسلامية الاولى ، الى : مساجد جامعة ذات منابر ، تقام فيها الصلوات الكبرى والخطب فى أيام الجمع والاعياد والمناسبات الهامة ، من : أنحباس المطر وحلول القحط أو كسوف الشمس وخسوف القمر ، ومساجد محلية فى الاحياء والقرى تقام فيها الصلوات العادية التي يمكن أن تؤدى فى الدار أيضا . والمساجد الجامعة كانت تحت اشراف الدولة حيث يكون تعيين الائمة والقراء والمؤذنين وغيرهم من سدنة الجامع وخدمه ، أما المساجد المحلية فكان يقوم بأمرها أصحابها من أهل الحي أو الدرب أو المحلة ، دون اشراف من الدولة . (٤)

المذاهب الاسلامية والاحزاب السياسية الحديثة :

وبذلك كان يمكن للمسجد المحلى أن يكون لطائفة من الطوائف ، وبالتالى لمذهب من المذاهب أيا كان . وعن هذا الطريق هان أمر انتشار النحل والفرق والاهواء والمذاهب المختلفة : ما قرب منها من مذاهب أهل السنة والجماعة أو ابتعد ، مماهو من موضوعات مؤرخي الاديان ، مثل ابن احزم القرطبي والشهرستانى والبغدادى ، وذلك الاوساط الشعبية ، بعيدا عن سلطة الدولة ورقابتها . وعلى هذا الأساس يحاول بعض الباحثين المحدثين ، توصيف المذاهب الاسلامية بأوصاف المذاهب السياسية الاوروبية الحديثة . فيجعلون من الشيعة حزب اليسار الاسلامي ، ويضعون السنة فى حزب اليمين (٥) ، تماما كما هو الحال بالنسبة لحزبي الاحرار (التقدميين) الذين حل

---

(٣) الشهرستاني ، الملل والنحل ، ج ١ ص ١٣ .

(٤) ابن خلدون ، المقدمة ، ج ٢ ص ٧٣٧ .

(٥) على مزاهرى ، الحياة اليومية للمسلمين فى العصر الوسيط ، قرن ١٠ – ١٣ ، بالفرنسية ، ٩٦ :
Aly Mazaheri: La vie quotidienne des Musulmans au moyen âge, x e au XIII e s., Paris (Hachette), 1951, p. 96.

محلهم العمال الآن ، والمحافظين (التقليديين) فى انجلترا ، وهـو النظام الذى يظهـر فى الجمهوريين والديموقراطيين فى الولايات المتحدة.

بل لقد بلغت المغالاة فى ذلك الى حد ترتيب مذاهـب السـنة (اليمينية) نفسهـا نفس هذا النهج من اليمين الى اليسار ، ومـابينهما من الوسط . ففى ذلك قيل ان الم « حزب اليمين » والشافعية هم « حزب اليمـين المعتدل » ، بينما يمثل الحنابلة « حزب المتطرف » . اما عن « حزب يمين الوسط » فهم الحنفية ، بينما يكون الظاهرية « حزب الوسط » . (٦)

وهكذا اعتبرت مذاهب السنة من أحزاب اليمين المحافظ ، بسبب ترعرعها فى كنف ا فهي اذن تمثل وجه الاسلام الرسمي ، فى مقابـل مذاهب الشيعة التي اعتبرت من احزاب المتحرر ، بسبب نشوئها بعيدا عن سطوة الدولة ، فهي اذن تمثل وجه الاسلام الشعبي . و اخذنا فى الاعتبار أن صفة الرسمية هنا والشعبية ، انما تنبع من الموقف السياسي لكل من باعتبار السنة مذهبا حكوميا والتشيع مذهبـا معارضا ، فاننا نود أن نضيف الى ذلك للاسلام مظهران آخران موازيان لهذين الوجهين الرسمي والشعبي ، وذلك على اساس كل النظر والتطبيق . فالاسلام النظرى هو الذى نجده فى كتب الدين المعتبرة ، والذى ت المساجد او المدارس أو حلقات الوعظ والتذكير على ايدى المؤهلين لذلك من العلماء وا والذى يتراوح العلم به ، من : القرآن ، والسنة ، وأعمال السلف ، الى : علم الكلام ، والف ونظريات الفيض ، ووحدة الوجود ، وغيرها . وكما أن هذا الجانب النظرى ينطبق على السنة والتشيع وغيرهما من المذاهب ، سواء كانت فى الحكم أو فى المعارضة ، كذلك يكو بالنسبة للجانب التطبيقي او العملي من الاسلام ، من حيث : القيام بالفرائض ، والامـر ب والنهـي عـن المنكـر ، والاعتكـاف فى الربـط والخانقاوات ، وحضور حلقات الذكـر أضرحة الاولياء ، الى غير ذلك من المعاملات . وهذا الجانب الظاهر من الاسلام هو الذى يم تعارف الباحثون المحدثون على تسميته بالديـن الحي ، والذى نرى انه المقصود بالدراس يكون الموضوع فى الحياة الدينية ، كما هو الحال بالنسبة لموضوعنا هذا .

فى المدينة الاسلامية :

هكذا تكون الحياة الدينية ، كما نراها بمعنى الدين الحي أو الممارسات الدينية اليومية ، التعريف بالنصف الثاني من عنوان المقال ، وهو فى ماهية المدينة الاسلامية ؟ والمقصود با الاسلامية هنا ليس عاصمة أو حاضرة أو بلدة بعينها ، أو عددا من البلدان يقع عليها الا. بما تحويه من المباني الخاصة والمرافق العـامة وغير ذلك ، سـواء فى المشرق أو المغـرب

(٦) نفس المرجع ، ص ١٠٧

المقصود بذلك هو **المدينة التي تصور كل حياة الجماعة** الاسلامية ــ وهي المدينة التي لا يمكن الا ان تكون مثالية فى التصور والخيال .

والامر الذى يستحق التنويه هنا ، هو ان المدن الاسلامية تنقسم بدورها الى نوعين : مدن رسمية أى حكومية من تخطيط الامراء ، ومدن الجماعة التي يقوم بتخطيطها أهل الحل والعقد من جماعة المسلمين . والنوع الاخير هو الذى يعبر عن الصورة الكلية للجماعة ، بمعنى أن مدينة الجماعة تبين من حيث الشكل ، كيف يذوب الفرد فى المجموع . وتظهر روح الجماعة الاسلامية على المستوى المدني فى ادارة الاوقاف التي يقع على عاتقها ــ فى كثير من الاحيان ــ تنظيم المساجد والمدارس والمستشفيات والفنادق والحمامات . هذا ، كما يرجع الفضل الى الاوقاف فى طول حياة المدن الاسلامية ، وضمان استمرارها التاريخي ، عن طريق تعهد المرافق العامة وصيانة المنشآت الخيرية التي كانت فى خدمة الجميع . (٧)

وهنا ، ليس أبدع فى التعبير عن روح التكافل هذا فى الجماعة الاسلامية ، والتعاضد الانساني الاخوى ، مما رآه ابن بطوطة فى دمشق سنة ٧٢٦هـ/١٣٢٦م ، من : وجود وقف خاص بالاواني . فلقد مر الرحالة المغربي ذات يوم ببعض أزقة دمشق ، فراى به مملوكا صغيرا قد سقطت من يده صفحة من الفخار الصيني ــ وهم يسمونها الصحن ــ فتكسرت . وتجمع الناس حول الصبي المسكين وصحنه المكسورة يتداولون فيما يمكن عمله ، لمعاونة الخادم التعس الحظ ، فيما جرت به عليه المقادير .

ولم يطل الامر كثيرا اذ نصحة البعض بجمع شقف الصحن المكسور وحملها الى صاحب أوقاف الاواني . وعندما نفذ المملوك تلك النصيحة دفع له صاحب أوقاف الاواني « ما اشترى به مثل ذلك الصحن » . ويعلق الرحالة على ذلك ، قائلا : « وهذا من أحسن الاعمال ، فان سيد الغلام لا بد له أن يضربه على كسر الصحن أوينهره ، وهو ايضا ينكسر قلبه ويتغير لاجل ذلك » . (٨)

وتقسيم المدن الى حكومية ملكية ، وجماعية أهلية ، ينسجم مع ما ذكرناه آنفا من امكانية النظر الى الاسلام من أحد وجهين : الرسمي أوالشعبي ، بمعنى النظرى او التطبيقى العملي . فالمدينة الملكية مثل بغداد المدورة ، وقاهرة المعز ، وزهراء الناصر تعبر عن الجانب الرسمي الملتزم للاسلام ، أما كرخ الضفة الغربية لدجلة ، مثل رصافة الضفة الشرقية ، وفسطاط عمرو مع الجيزة ، وكذلك قرطبة مع ربضها الجنوبي فى شقندة ــ وهي التي كانت تجاوز بعامتها وغوغائها المدن السالفة ــ فانها تعبر عن الجانب الشعبي الرحب للاسلام . ونريد هنا للاسلام أن يكون بمعناه الحضارى الذى يسمح للمدينة الاسلامية ــ بمعنى جماعة المسلمين ــ ان تحتضن

---

(٧) بوركارت ، فن الاسلام : لغته ومعناه ، بالانجليزية ، ص ١٨١ ــ ١٨٥

Burckhardt, Art of Islam: Language and meaning, 1976, p. 181-185.

(٨) رحلة ابن بطوطة ، ج ١، ص ٦٣ .

بين جوانحها كل ابنائها بصرف النظر عن انتماءاتهم المذهبية ، بل وكذلك أهل الذمة من غير المسلمين ــ دونما حقد أو كراهية .

وهكذا اعترف الاسلام للمجوس فى القرن الرابع الهجرى (١٠م) بأنهم اهل ذمة الى جانب اليهود والنصارى . ولم يكن من الغريب اذن ،أن يذكر الاصطخرى عندما يتعرض لبيوت نيران فارس : انها تكثر على احصائه وحفظه : « اذ ليس من بلد ولا رستاق ، ولا ناحية الا وبها عدد كثير من بيوت النيران الا القليل . غير ان المشاهير التي تفضل على غيرها فى التعظيم ، منها : بيت نار الكاريان ، وبيت نار بخرة وبه يحلف المجوس فى المبالغة بأيمانهم » (٩) . هذا ، كما رأى الامام أبو حنيفة قبل ذلك أن حياة الذمي تكافىء حياة المسلم ، وديته دية المسلم ، مما ترتب عليه أن قال آدم ميتز فى دراسته لحضارة الاسلام : ان وجود النصارى بين المسلمين كان سببا لظهور مبادىء التسامح التي ينادى بها المصلحون المحدثون . (١٠)

وعلى الجملة ، فالمقصود اذن بالمدينة الاسلامية : هو معنى اوسع من « معنى الجماعة الاسلامية » ، انه : « دار الاسلام » بمعناها الرحب الذى يقصد به مرفأ النظام والامن والسلام (١١)

الخصائص الدينية لدار الاسلام :

ودار الاسلام او ديار الاسلام هي المسلمون ،فى مقابل : « دار الحرب » أو بلاد المشركين المستباحة من قبل المسلمين ، حيث لاأمن ولااسلام(١٢) . وعن كون دار الاسلام دارا للسلام ، فهو الامر المقبول من حيث القرابة اللغوية والمفهوم العام لكل من الكلمتين . فاشتقاق « الاسلام » من الفعل « اسلم يسلم » بمعنى الانقياد والطاعة والخضوع(لله) . فالمسلم هو الذى يسلم نفسه لله ، بمعنى : الثقة المطلقة فى الله ، وفى العدالة الالهية . وهذا يتضمن معنى « التوكل » الذى عرفه المسلمون ، ابتداء من العاملين المجدين فى عملهم ، وانتهاء بالعباد المنقطعين لعبادتهم ، مما ترتب عليه ان أصبحت الحتمية أو الجبرية ــ التي تعرف المضطرية أيضا عند ابن الجوزى (١٣) ــ هي الصفة المميزة للاسلام فى نظر المعاصرين من الباحثين الاوروبيين ، بعد ان كان الاسلام هو دين الحرب فى نظر الكثير من اسلافهم الاقدمين .

والحقيقة انه اذا اردنا أن نصف الاسلام بصفة توجز معناه أو مغزاه بأقل الكلام ، كما توصف البوذية بأنها دين الوداعة واللاعنف ، والكونفوشيوسية بأنها دين العلم والفضيلة ، والمسيحية بأنها

(٩) الاصطخرى ، ص ٧٤

(١٠) آدم ميتز ، الحضارة الاسلامية ، ترجمة ابو ريدة ،ص ٦٩ ، ٦٠ ، ٥٧ (على التوالى)

(١١) بوركارت ، فن الاسلام ، ١٨٥ ، ١٩٦ .

(١٢) انظر الماردى ، الاحكام السلطانية ، باب الجهاد ،ص ٣٧ .

(١٣) ابن الجوزى ، تلبيس ابليس ، ص ٢٢ .

دين النقاء والمحبة (١٤) ، فقد لايكون الامر سهلا ــ اذ يصعب النظر الى الاسلام من زاوية محدودة . فالمشهور ان الاسلام ــ دون غيره ــ هو دين التوحيد . ولقد أراد له البعض ان يكون دين الجهاد ، فهو دين الحرب أو العنف عند الخصوم . وعلى العكس من ذلك ذاع مؤخرا انه دين الجبرية والتوكل ، وذلك فى محاولة لتفسير الضعف السياسي والتأخر الحضارى الذى الم بالشعوب الاسلامية بسبب التواكل .

ومع ما قد يكون من الصلة بين « التوكل » و « التواكل » ، فالذى لاشك فيه أن التواكل ، بمعنى الموقف السلبي من العمل والاختيار ، وان كانت بعض الجماعات الصوفية قد اتخذته شعارا لها ، يختلف تماما عن « التوكل » على الله ، بمعنى تقديم المشيئة قبل الاقدام على العمل ، فالتوكل فى الفكر الاسلامي ، هو الثقة فى الله وفى عدله كما هو الحضور الالهى فى فكر المسلم وفى قلبه ، فهو اذن يمثل الرقابة العليا فى ديمومتها الازلية ، على ما يقوم به الانسان من عمل ومن فكر ، فهو الامر الذاتي بالمعروف والناهي القلبي عن المنكر ، وهو فى النهاية : الضمير الواعي للانسان المسلم .

وعن هذا الطريق يصبح بمثابة المدخل الديني الى كل نشاطات الجماعة الاسلامية ، على المستويين العام والخاص . وبهذه المناسبة يحضرني نقاش جرى فى ندوة صغيرة بكلية الاداب الاسكندرية (شتاء ١٩٥٣) ، وذلك بمناسبة زيارة كان قد قام بها المستعرب الفرنسي المعروف ، وهو الاستاذ بلاشير (I. Blachere) أثار فيها الاستاذ الزائر سؤالا عن الفكرة الاساسية التي يقوم عليها الاسلام ، ثم انه رد بنفسه على سؤاله بقوله : ان الاسلام دين اجتماعي . وبصرف النظر عما يمكن أن يقوله المتخصصون (فى علم الاديان والاجتماع) من الفرق بين العقيدة الدينية التي ينبغي أن تكون قلبية وجدانية ، والظاهرة الاجتماعية التي ينبغي أن تكون بعض واقع الانسان فى معاشه اليومي ، فلا بأس أن يكون الاسلام دين الاصلاح الاجتماعي فمن الامور المتفق عليها الان بين المشتغلين بالدراسات الاسلامية ، ان الاسلام الذى بدأ دينا ، وتطور الى دولة ، انتهى الى حضارة اى الى منهج فى الحياة .

الاسلام والحياة اليومية :

ومن هنا ينتهي التمهيد ، ويبدأ موضوعنا فى الحياة الدينية من حيث نجد تغلغل الاسلام كدين وعقيدة فى كل مناحى الحياة ، من مادية ومعنوية . ويكفى ان ننظر فى كتاب الماوردى فى « أدب الدنيا والدين » ، لنتعرف على أن نظام الحياة الاسلامية هو فى حقيقة الامر نظام كلي من حيث أنه ينبغي أن يشمل كل أسباب الحياة اليومية على المستوى العام والخاص لكل جماعة المسلمين . وفى ذلك ينص الماوردى فى باب أدب الدنيا ، على ان صلاح الدنيا « معتبر من وجهين ، أولهما : ما ينتظم به امور جملتها ، والثاني : ما يصلح به حال كل واحد من اهلها . فهما شيئان لا صلاح لاحدهما الا بصاحبه

---

(١٤) انظر كارل باسبرس ، فلاسفة انسانيون ، مجموعة زدنى علما ، منشورات عويدات ، بيروت رقم ٩٤ ــ ٩٥ ، ص ١١٠ ، ص ٢٤ ، ص ٢٤٥ (على التوالى) .

لان من صلحت حاله مع فساد الدنيا واختلال امورها ، لن يعدم ان يتعدى اليه فسادها ... ، ومن فسدت حاله ، مع صلاح الدنيا وانتظام امورها ، لم يجد لصلاحها لذة ، ولا لاستقامتها أثرا ، لان الانسان دين بنفسه ... » (١٥) ، واذا كان القاضي الكبير يتبع ذلك قائلا : ان صلاح الدنيا يتحقق بستة أشياء ، هي : الدين المتبع والسلطان القاهر ، والعدل الشامل ، والامن العام ، والخصب الدائم ، وأخيرا الامل الفسيح فانه يميز الدين من بين كل ذلك ، حيث ينص على أن : « الدين أقوى قاعدة فى صلاح الدنيا واستقامتها ، واجدى الامور نفعا فى انتظامها وسلامتها » . وهو يضيف : « ولذلك لم يخل الله تعالى خلقه مذ فطرهم عقلا من تكليف شرعي واعتقاد ديني ينقادون لحكمه ، فلا تختلف بهم الاراء ، ويستسلمون لامره ، فلا تتصرف بهم الاهواء » .

وهكذا تتبلور نظرية الحياة المعتدلة فيما يكون من التوازن بين الدين والدنيا ، حيث التأثير والتأثر متبادل بينهما . فبفضل الدين تصلح الدنيا ، و« اذا صلحت الدنيا كان اسعادها موفورا واعراضها ميسورا ، لانها اذا امنحت هنأت واودعت واذا استردت رفقت وابقت » . وعلى العكس من ذلك تفسد الدنيا من غير دين ، و « اذا فسدت الدنيا كان اسعادها مكرا ، واعراضها غدرا ، لانها اذا منحت كدت واتعبت ، واذا استردت استأصلت واجحفت » (١٦) .

ومن العلاقة بين الدين والدنيا ، ينتقل قاضي القضاة البغدادى (فى أدب الدنيا) الى الكلام فى ضرورة التعاون بين الناس ، وطريقة اختيار الاخوان والاصدقاء ، قبل ان يعالج هموم الناس اليومية فى معاشهم ، ووجوه مكاسبهم ، من : الزراعة ونتاج الحيوان ، والتجارة ، والصناعة بأنواعها ، من : فكرية وعملية . ويختم ذلك بعرض لمذاهب الناس فى الغنى والفقر .

وهو اذا كان يرجع فى كل ذلك الى ترقيق الادباء ، ويورد أمثال الحكماء ، واداب البلغاء وأقوال الشعراء ، كما يقول فى المقدمة ، فان سنده الاول هو الاستشهاد بكتاب الله ، وبما يضاهى ذلك من سنن الرسول (١٧) . والحقيقة أنه اذا كان القران الكريم هو دستور المسلمين ، فان الاحاديث النبوية التي تفسره ، والسنن التى سنها الرسول : أقوالا كانت أم أفعالا ، هي التي صار عليها المعول ـ اعتبارا من القرن الرابع الهجرى (١٠ م) ـ فى تنظيم حياة المسلمين . وهذا ما دعا كثيرا من العلماء الى الاهتمام بعلم الحديث حتى انتهى الامر فى القرن الخامس الهجرى (١١ م) الى أن أصبح الاشتغال بعلم الفروع هو المهم الاول للفقهاء ، وفى لك قال البعض : انه اذا كان القران لايستغنى عن الحديث ، فان الحديث بوسعه أن يستغنى عن القران ـ دلالة على كثرة مادة الاحاديث والسنن النبوية ، وتنوع اغراضها .

---

(١٥) انظر أدب الدنيا والدين ، ص ٩٧ .

(١٦) نفس المصدر ، ص ٩٨ .

(١٧) نفس المصدر ، المقدمة ، ص ٢ .

ونسرع هنا بالاشارة الى ما ظهر من الكتب التخصصية فى السنن النبوية ، ومنها أشهرها تلك التي تعرف باسم : « الطب النبوى » ، ومن أهم نماذجه كتاب ابن قيم الجوزية (ت ٧٥١ هـ) (١٨) . وكتب الطب النبوى تعرض ضمن ماتعرضه طرق العلاج بالاغذية وبالادوية من نباتية أو حيوانية او معدنية الاصل ، وكذلك العلاج بالاكسية والتعاويذ والرقي الى غير ذلك . فهي تتعرض اذن ، من غير قصد ، الى : الغذاء والكساء وكثير من أسباب الحياة ، الى جانب العلاج والوقاية من الامراض ، سنعرض له .

والمهم من كل ذلك ان القرآن والسنة ــ بصفتهما اساس التشرع ــ حويا المبادىء الاولى لتنظيم شئون الجماعة ، فى كل ما يتعلق بأحوال معاشها ، من : المأكل والمشرب والمسكن ، والتقلب واسلوب اداء العمل ، وغيرها من المعاملات والعلاقات بين الافراد ، كالازواج والطلاق والميراث الى غير ذلك ، من : العادات والتقاليد ، ممايمارس فى الاحتفالات والمناسبات المختلفة ، فضلا عن التراتيب ونظم الحكم والادارة ــ دون ذكر الواجبات الدينية والفرائض .

فى احوال المعاش : من الزراعة الى تربية الحيوان والتجارة :

ففيما يتعلق بأسباب المعاش ، وأولها المأكل كانت الشريعة تنظم انتاج الطعام وتحث عليه . فالعمل فى الزراعة يتم فى هداية الاية التي ضرب الله بها المثل في الخير والبركة فقال : « مثل الذين ينفقون اموالهم فى سبيل الله كمثل حبة انبتت سبع سنابل ، فى كل سنبلة مائة حبة ، والله يضاعف لمن يشاء (١٩) . هذا كما حثت الاحاديث النبوية على العمل فى الزراعة ، فمنها : « من غرس غرسا فاثمر ، أعطاه الله من الاجر بقدر ما يخرج من الثمر » . ومن الوصايا فى اصلاح المرء ضيعته قيل لابي هريرة : « ما المروة ؟ قال : تقوى الله ، واصلاح الضيعة » (٢٠) ومن الاحاديث « التمسوا الرزق فى خبايا الارض ، يعنى الزرع . وفى غراسة النخيل يروى الحديث الذى يقول : « نعمت لكم النخله تشرب من عين خرارة ، وتغرس فى ارض خوارة : يعنى ضعيفة لا تنبت . وكذلك الحديث الذى يقول في النخل : هي الراسخات فى الوحل ، المطعمات فى المحل (٢١) . وفيها ايضا : ان من الشجر شجرة مثلها مثل الرجل المسلم: لا يسقط ورقها : هي النخلة (٢٢) ومما ثبت قوله عن النبي فى ثمر النخلة ، وهو التمر : « بيت لا تمر فيه جياع أهله » (٢٣) .

اما عن نتاج الحيوان فهو وثيق برعاية النخل وغراسته ، وفى ذلك يروى الحديث الذى يقول : خير المال مهرة مأمورة ، وسكة مأبورة . ومعنى مهرة مأمورة اى كثيرة النسل ، واما السكة

(١٨) الطب النبوى ، ط القاهرة ، السيدة نفيسه ، ١٩٥٧ (تجليد دار احياء التراث العربي /بيروت) .

(١٩) انظر الماوردى ، ادب الدنيا والدين ، ص ١٦٣ .

(٢٠) ابن العوام الاشبيلي ، كتاب الفلاحة ، مخطوط المتحف البريطاني ، حفلية الكتاب ، الترجمة الفرنسية ، ج ١ ص ٣ .

(٢١) الماوردى ، ادب الدنيا والدين ، ص ١٦٣ .

(٢٢) ابن قيم الجوزية ، الطب النبوى ، ص ٢٢٨ ، ٣١٠ .

(٢٣) نفس المصدر ، ص ٢٢٥ .

المأبورة فهي النخل المؤبرة الحمل . وبمناسبة المهرة المأمورة يشير الماوردى الى ما اخذ به بعض الفقهاء من تأويل قوله تعالى : امرنا مترفيها :اى كثرنا عددهم .

ولا شك ان كثرة الانتاج الزراعى والحيوانى كان يؤدى الى نمو حركة التجارة التى صارت مصدر ثراء العالم الاسلامى فى العصر الوسيط ،وهو الامر الذى ادى بالتالى الى ازدهار حضارة الاسلام . وكانت العناية بالتجارة تتم فى ضوء التعاليم النبوية المتواترة ، ففي ذلك يروى عن النبي قوله : تسعة اعشار الرزق فى التجارة والحرث ، والباقى فى السائبات ، اى الحيوان المستقل في النقلة بنفسه ، والذى يستغنى عن العلوفة برعية ، وهو ما بين مركوب ومحارب ــ وهو مادة اهل الفلوات وسكان الخيام من اهل البادية (٢٤) .

نقابة الصناع والحسبة :

وفى كل ذلك ، وفى غير الزراعة والتجارة ،يكن رشد العاملين فى سائر الحرف والصناعات ، هو الحديث الذى يعنى : ان الله يحب اذا عمل احدكم عملا ان يتقنه . وكان اصحاب كل حرفة من الصناع يتجمعون فى المدينة فى اتحاد عمالى هو النقابة التي كان عليها الاشراف على تهيئة حاجات المدينة من صناعاتهم ، كما كان يقع على عاتقها الاشراف على حسن سير العمل وجودة الانتاج ، وذلك فى ضوء الحديث الشريف الذى يقول : ليس منا من غش (٢٥)

وكان العاملون في الصناعات ، مثلهم مثل التجار فى الاسواق ، يخضعون للرقابة الحكومية الممثلة فى المحتسب ، الذى كان فى اول الامر تابعا من **اعوان القاضي ، قبل ان يستقل بوظيفته التى** كانت تسمى ايضا ب صاحب السوق . والاحتساب كان من الوظائف الدينية ، مثل : امامة الصلاة والقضاء ، وذلك ان صاحبها كان مكلفا بالامر بالمعروف والنهى عن المنكر الذى ينص عليه الايات القرانية والاحاديث النبوية . فمن القران «كنتم خير امة اخرجت للناس ، تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر » . وفى الحديث : من رأى منكم منكرا فليغيره بيده ، فان لم يستطع فبلسانه ، فان لم يستطع فبقلبه ، وهذا اضعف الايمان .

المواد الغذائية والفروض الدينية :

وكانت أهم واجبات المحتسب فى رقابته على الاسواق ،منع الوساطة فى التجارة، حتى يتحقق الغرض من اقامة السوق ، وهو الاتصال المباشر بين البائع والمشترى ، مما يمنع الغش، ويحد من ارتفاع السعر ، فضلا عما يحوم حول الوساطة من شبهة اشبه بشبهة الربا . وكان منع الغش فى السلع والنقود ، ومراقبة الاسعار ، والتأكد من سلامة الموازين والمكاييل من اعمال المحتسب واعوانه ، كما كان الامر بالنسبة للرقابة على الاخلاق العامة ، وخاصة فى الاسواق والحمامات والفنادق . واذا كان ضمان سلامة الطريق يتم فى ضوء الحديث الذى يحث على ازالة الاذى منه يعتبر من الايمان ، فان الرقابة على الاخلاق العامة كانت من الامر بالمعروف والنهى عن المنكر .

---

(٢٤) الماوردى ، ادب الدنيا والدين ، ص ١٦٣ ــ ١٦٤ .

(٢٥) الماوردى ، الاحكام السلطانية باب احكام الحسبة ،ص ٢٥٣ .

فى الشراب والموقف من النبيذ :

اما منع بيع الخمر فى الدكاكين ، وكذلك شربه فى الاسواق فكان من اهم واجبات المحتسب على ان يكون المنع دون التجسس او هتك الستر بمعنى ان يكون فيما يعرف حاليا بالفعل العلنى الفاضح . فالايات القرانية تضع الخمر جانب الميسر والانصاب والازلام وتسمها بالرجس ، وتقرر اجتنابها اى الابتعاد عنها . ولكن اذا كانت الاية قد نصت على الاجتناب ، فان الاحاديث النبوية قطعت بتحريمها ومنع شربها ، حتى نصت بعض الاحاديث على لعن بائعها وحاملها وشاربها، هذا ، كما روى ايضا ان من شرب الخمر : لم تقبل له صلاة مدة اربعين يوما . وبلغ التشدد فى ذلك الى حد تحريم التداوى بها ، او بغيرها من المحرمات . (٢٦) . وفى ذلك يقول الحديث : أن الله انزل الداء والدواء ، وجعل لكل داء دواء ، فتداووا ولا تداووا بالخمر . وعندما سئل (النبى) عن الخمر : يجعل فى الدواء ، فقال : انها داء وليست بالدواء . ومن الحديث ايضا : من تداوى بالخمر فلا شفاه الله . (٢٧)

والذى يلفت النظر بعد ذلك كله هو أن بعض الأئمة اجتهدوا فى تأويل ذلك الاجتناب ، وكذلك اللعن ، فأباحوا شرب النبيذ أو بعض أنواع منه ، وذلك كما فعل الامام أبو حنيفة وتلاميذه ، من ممثلي مذهب أهل العراق . وفى ذلك كتب الجاحظ بعض رسائله ، حيث تكلم فيما حلل وما حرم من أنواع النبيذ . وفى هذا الأمر يقول ابن عبد ربه : « فانا نجد النبيذ قد أجازه قوم صالحون ، وكرهه قوم صالحون » (٢٨) . وفى أنواع النبيذ قال ابن شراعة الكوخي ، فى مجلس الخليفة الوليد بن يزيد (الفاسق) ، عن نبيذ التمر أنه : «سريع الامتلاء ، سريع الانفشاش» . وعن نبيذ الزبيب : «انهم حاموا به عن الشراب» . أما الخمر فقال فيها : «أوه ، تلك صديقة روحى »(٢٩)

وهذا يعنى ان الخمر المحرمة فعلا ، هى خمر العنب التى كانت تعرف ايضا باسم القهوة واذا كان ابن شراعة لا يستحى من التفاخر بأنه دهقان الخمر الخبير وطبيبها العليم ، فان غيره من اصحاب النبيذ كانوا يدورون حولها ويتعللون بأنهم يشربون مادون المسكر ، ولا لذه لهم دون مواقعة السكر ، كما قال الشاعر :

يدورون حول الشيخ يلتمسونه ... باشربة شتى هي الخمر تطلب (٣١)

---

(٢٦) انظر ابن قيم الجوزية ، الطب النبوى ، ص ١٧، ٣٧ .

(٢٧) نفس المصدر ، ص ١٢١ — ١٢٢ .

(٢٨) العقد الفريد ، ج ٦ ص ٢٩٠ .

(٢٩) نفس المصدر ، ج ٦ ص ٣٣٦ .

(٣٠) نفس المصدر ، ج ٦ ص ٣٣٤ ، ٣٣٦ .

(٣١) نفس المصدر ، ج ٦ ص ٣٣٤ ، ٣٣٦ .

وهكذا فرغم منع الخمر بشكل عام فـان شربها كان ممكنا . فقد كان من الدارج شربها في الديارات المبثوثة فى طول بلاد العراق والجزيرة والشام وعرضها . واذا كان الخلفاء والامراء قد تشددوا فى بعض الاحيان فى منعها فان هذا المنع لم يكن ليدوم طويلا .

فعلى عهد الخليفة الفاطمى الحاكم بأمر الله حرم الخمر تماما فى سنة ٤٠٠ هـ/١٠٠٩ م فلقد منع بيع الزبيب ، كما منع صنع عصير العنب ، وانتهى الامر بأن قلعت كل كروم الجيزة ولم يجرؤ أحد حتى على تجفيف العنب وعمل الزبيب . كذلك منع شرب الفقاع (البوظة) باعتباره شرابا مسكرا . ولكنه في العصر الفاطمي الثاني ، واعتبارا من وزارة الافضل بن بدر الجمالى خففت الدولة من تشددها ازاء شرب الخمر ، فكانت قاعات الخمارين بالقاهرة ومصر تغلق ويمنع بيع الخمر فيها اعتبارا من اخر جمادى الاخرة (٣٢) ولا بأس أن يكون ذلك طوال شهور رجب وشعبان ورمضان ، أى حتى نهاية الصوم ـ على ما نظن . وعلى عهد الوزير ابن المأمون الذى خلف الافضل ، تقرر ان يكون اغلاق قاعات الخمارين خلال فترة الشهور الثلاثة ، ليس فى القاهرة والفسطاط فقط ؛ بل فى كل ديار مصر ، مما كان يحقق للوزير اكتساب رضاء العامة من غير شك .

وفى بعض الاحيان كان الناس يتركون بمحض ارادتهم شرب الخمر كنوع من التوبة ، ولكن ذلك لم يكن يطول كثيرا . ففى بغداد وعد الخليفة الراضى الذى ولى من ٣٢٢ هـ الى ٣٢٩ هـ/ ٩٣٤ م ـ ٩٤٠م ، ترك الشراب ، ونجح فى ذلك لمدة سنتين . ولكنه عاد ورجا الفقهاء اعفاءه من عهده الامر الذى كلفه ١٠ (عشرة) الاف دينار ، قدمها صدقة للفقراء (٣٣)

وهكذا فرغم التحريم وقرارات المنع كانت الفرص المواتية كثيرا ما تسنح لكثير من الناس بالشراب ، ومنهم الظرفاء والادباء والشعراء . فالامير ابراهيم الثاني بن احمد الاغلبى (ت ٢٨٩ هـ/٩٠٢م) عندما بنى مدينة رقادة واتخذها دار اقامة له منع بيع النبيذ فى مدينة القيروان (مدينة عقبة بن نافع) واباحه بمدينة رقادة ،وذلك بسبب جنده وعبيده ، كما يقول المؤرخون فكانت تلك المناسبة فرصة لبعض الساخرين من الشعراء ، اذ قال :

يا سيد الناس وابن سيدهم ومن اليه القلوب منقادة
ما حرم الشرب فى مدينتنا وهو حلال بارض رقادة (٣٤)

(٣٢) الخطط للمقريزى ، ج ١ ص ٤٩١ .

(٣٣) انظر على مزاهرى ، الحياة اليومية ... ، ص ٨٥ .وعن مجالس شراب الراضى التي كانت تعقد عقب صلاة الظهر والعصر ، انظر قطب السرور للرقيق، ص ٢٩٧ ـ٣٠١ .

(٣٤) كتاب الاستبصار ، ص ١١٦ .

وفي الخمر الف مؤرخ افريقية المعروف :ابراهيم بن القاسم الرقيق القيرواني (ت بعد سنة ٣٨٨ هـ) كتابا سماه قطب السرور فىأوصاف الانبذة والخمور (٣٥) وتكلم فيه عن الخمر فذكر اسماءها ونعوتها واشتقاقها ، واوانيها ؛واوقات الشراب ، ومنافع الاشربة . وفضل الخمر عليها ثم انه عالج سير الخلفاء ــ منالامويين والعباسيين ، وعرف بموقف كل منهم من الخمر والشراب ، وتوقف عند من كان يهوىالشراب منهم ، مثل : الوليد بن يزيد بن عبد الملك الاموى ، الذى لم يكن فى بني امية أمير ولاخليفة اكثر منه ادمانا للشراب والسماع والمجون حتى عرف بالفاسق ، ومثل : المتوكل على اللهالعباسى (ابو الفضل جعفر بن المعتصم ــ ت ٢٤٧ هـ) الذى كان مدمنا على الشراب منهمكافيه . وهو يورد بعد ذلك سير الامراء والوزراء وظرائف اخبارهم فى الشراب ، ثم انواع الشراب؛من : الاسود والاصفر والابيض . اما خر اقسام الكتاب ، فباب ما جاء فى السكر ، يتلوه باب فىذكر من شرب الخمر صرفا حتى مات من سادة العرب .

واذا كان الرقيق القيرواني يقول في كتابه الغريب فى بابه : « ليس فى الامور التي وقع فيها الحظر والاطلاق شيء اختلف الناس فيهاختلافهم فى الاشربة ، وما يحل منها وما يحرم على قدم الايام » ، فان الامر المستغرب حقا ،هو أن أصحاب تحليل الخمر ، استخدموا القرآن أيضا للدفاع عن وجهة نظرهم . ففىذكر الاشربة ومنافعها ، وفضل الخمر عليها ، يورد الرقيق الآية التي تذكر انها الجنة ، فتقول :« مثل الجنة التى وعد المتقون فيها انهار من ماء غير آسن ، وانهار من لبن لم يتغير طعمه ،وأنهار من خمر لذة للشاربين ، وانهار من عسل مصفى » . وهو يتبع ذلك قائلا : « فذكر الماءواللبن ، ولم يذكرهما بالسلامة من التغيير ، ولم يذكر العسل الا بأنه مصفى ، وذكر الخمرفجعلها لذة للشاربين ، فكان هذا من التفضيل » (٣٦)

وبذلك تصبح القاعدة الشرعية وكانهاالفيصل عند المتمسكين بالدين والفرائض وعند المتساهلين فى الشرع وحدوده ، فكأن الاسلامبسماحته يتسع لجميع أبنائه بصرف النظر عن مذاهبهم وأهوائهم ،وهو الامر الذىلايستغربفى الجماعة الاسلامية التى سمحت بوجود اليهود والنصارى فى حظيرتها ، بل وغيرهم منالصابئة والمانوية ممن عرفوا بالزنادقة .

وهنا لا بأس من أن نعيد تسجيل ما قالهآدم ميتز ، من أن : وجود النصارى بين المسلمين كان سببا فى ظهور مبادىء التسامحالتى ينادى بها المصلحون المحدثون » (٣٧) .

---

(٣٥) انظر المختار من قطب السرور ، اختيار على نور الدينالمسعودى ، تحقيق عبد الحفيظ منصور ، تونس ١٩٧٦ ، فى ٥٣٦ صفحة .

(٣٦) نفس المصدر ، ص ٤٧ .

(٣٧) الحضارة الاسلامية فى القرن الرابع الهجرى ، ج ١ص ٥٧ .

ومما جاء فى باب السكر من الطرائف ، انه:اتى على (رضى الله عنه) بالنجاش وهو سكران فى شهر رمضان ، فجلده ثمانين جلدة لشربه ،وجلده عشرين بعدها ، فقال : ما هذه العلاوة يا أبا الحسن ؟ ، قال : لافطارك فى شهر رمضان،وولداننا صيام . ولقد قال بعضهم :

لو يرى الناس فى المدامة رأيا   لم يبيعوا ببدرة عنقودا (٣٨)

وقال أبو نواس :

ومترف عقد الشراب لسانه   فكلامه بالوحى والايمان
حركته بيدى وقلت له انتبه   ياسيد الكتاب والامراء
فأجابنى والسكر يخفض صوته   والصبح يدفع فى قفا الظلماء
انى لافهم ما تقول وربما   قتل المباكر صولة الصهباء (٣٩)

ولامراء فى انه من الامور المستغربة فى تاريخ الاسلام ، تفشى ظاهرة شرب الخمر الذى أصبحت له قواعده وأصوله فى مجالس الخاصة، مما صار موضوعا لادب خصه الكتاب بعنايتهم . والحقيقة أن الظاهرة الغريبة لم يكن لها اتباعها بين رجال الدولة فقط بل وبين رجال الدين من الفقهاء ، والعلماء والقضاة . فمن رجال الدين ـ أصحاب الوقار ـ الذين كانوا يترددون على مجلس شراب الوزير البويهي : ابو محمد الحسن بن محمد المهلبى ، يذكر القاضى أبو القاسم التنوخى الذى شغل قضاء البصرة والاهواز لبضع سنين ، والذى كان من اعيان اهل العلم والادب والظرف ، حتى قيل فيه : ان أردت كان سبحة ناسك ، أو احببت كان تفاحة فاتك ، أو اقترحت كان مدرعة راهب ، أو آثرت كان نخبة شارب .

وفى ذلك يحكى الثعالبي : ان التنوخى« كان فى جملة القضاة الذين ينادمون الوزير المهلبى ، ويجتمعون عنده فى الاسبوع ليلتين على أطراح الحشمة ، والتبسيط فى القصف والخلاعة، وهم : ابن قريعة ، وابن معروف ، وغيرهما . وما منهم الا أبيض اللحية طويلها ، وكذلك كان الوزير المهلبى . فاذا تكامل الانس وطاب المجلس ولذ السماع ، وأخذ الطرب منهم مأخذه ، وهبوا ثوب الوقار للعقار ، وتقلبوا فى أعطاف العيش بين الخفة والطيش . ووضع فى يد كل واحد منهم كأس ذهب من الف مثقال الى مادونها ، مملوءا شرابا قطربليا أو عكبريا ، فيغمس لحيته فيه بل ينقعها حتى تتشرب أكثره ، ويرش بها بعضهم على بعض . ويرقصون أجمعهم ، وعليهم المصبغات ، ومخانق البرم والمنثور . ويقولون كلما شربهم : هرهر » .

---

(٣٨) انظر قطب السرور ، ص ٤٢٦ .

(٣٩) نفس المصدر ، ص ٤٢٧ .

وذاعت سيرة الوقورين من رجال الدين هؤلاء حتى أصبحت من موضوعات الشعر ، حيث قال السرى :

مجالس ترقص القضاة بها ... اذا انتشوا فى مخانق البرم
وصاحب يخلط المجون لنا ... بشيمة حلوة من الشيم
تخضب بالراح شيبه عبثا ... انامل مثل حمرة العنم
حتى تخال العيون شيبته ... شيبة فعلان ضرجت بدم

كان ذلك يحدث فى سهرة المساء الصاخبة،« فاذا أصبحوا عادوا لعادتهم فى التزمت ، والتوقر ، والتحفظ بأبهة القضاة ، وحشمة المشايخ الكبراء » (٤٠) . هذا ، واذا كان الشىء بالشىء يذكر فلا بأس من الاشارة الى ما يذكره المقدسى عن مشايخ المصريين ، من أنهم لايتورعون عن شرب الخمر (٤١) .

فى المآكل :

وكما حرمت الخمر من بين الاشربة ،كذلك خلت أسواق المدينة الاسلامية بطبيعة الحال من لحم الخنزير رغم وجود النصارى من اهل الذمة . والاصل الشرعى هنا هو عدم جواز الاعلان أو الجهر بالمنكر ، تماما كما كان الحال بالنسبة الى الخمر التي لم يكن من حق المحتسب ان يكشف عنها اذا كانت مغطاة ، كما يرى الماوردى . ولكن هنا فرق جوهرى بين لحم الخنزير الذى كان لا يأكله اليهود أيضا وبين الخمر . فعلى على عكس النبيذ الذى أجازه قوم صالحون وكرهه قوم صالحون ، وحتى الخمر التى لم تعتبر نجسة فى ذاتها ، من حيث أنها مشروعة اذا ما تحولت الى الخل مثلا ، فقد كان الخنزير نجسا فى ذاته .

ورغم ذلك فقد جرت بعض المحاولات للتخفيف من تحريم أكل الخنزير فى بعض الاقاليم التى كان يكثر بها ناتج الحيوان النجس . ففى أوائل القرن الرابع الهجرى (١٠م) قامت فى جبال الريف ، من المغرب حركة غريبة بين قبائل غمارة البربرية بقيادة رجل منهم يعرف عند الكتاب باسم حاميم ، أى « حاءميم » على نسق الحروف التي تبدأ بها بعض السور القرآنية . ورغم ما يصف به الكتاب تلك الحركة بأنها زندقة وخروج على الاسلام ، فلابأس ان تكون محاولة لنقل تعاليم الاسلام الى لغة غمارة المحلية بحيث ينص الرواة على ان الرجل الذى ادعى النبوة ، وضع لهم قرآنا بلسانهم .

والذى يهمنا من كل ذلك هو ان حاميم « أحل لهم اكل انثى الخنازير ، وقال لهم : انما حرم قرآن محمد (ص) الذكر » (٤٢) — وذلك فى محاولة غريبة لتأويل « لحم الخنزير » الواردة فى آية التحريم .

---

(٤٠) انظر يتيمة الدهر للثعالبى ، ج ٢ ص ٢٣٥ (عن الوزير المهلبى) ، ص ٣٣٥ — ٣٣٦ (عن القاضي التنوخي واصحابه) .
(٤١) احسن التقاسيم ، ص ٢٠٠ .
(٤٢) الاستبصار ، ص ١٩١ .

وكذلك لم يكن يباع فى الاسواق الا اللحم المذكى أى المذبوح دون قطع الرأس ، حسب الشريعة ، وحيث تكون التسمية والتكبير أثناء الذبح . هذا ، كما قد يدعى للحيوان المذبوح بالصبر على ما أصابه من البلاء أيضا ـ الامر الذى يعنى أدبا اسلاميا جميلا فى مجال الرفق بالحيوان .

وكانت قاعدة الذبح الشرعية هذه تطبق على حيوانات الصيد : ففى حالة موت الطريدة قبل القبض عليها ، وعدم التمكن من ذبحها كانت تترك بحكم الميتة . والغريب هنا هو أن حاميم الغمارى الذى أراد أن يحل لحم الخنزير ، والذى لقب بالمفترى ، تشدد مع أتباعه فى هذه المسألة فطبقها حتى على صيد البحر من السمك ، فى « حرم عليهم الحوت حتى يذكى » .(٤٣) .

وعلى عكس حاميم الذى بالغ فى التذكية فى المغرب ، فان بعض المسلمين فى المشرق ، وخاصة ممن كانوا من اصل تركى ظلوا محتفظين بعاداتهم القديمة التى كانت تسمح باراقة الدم ، فكانت تقتل الحيوان بالضرب على الرأس او تخنقه خنقا حتى يحتفظ اللحم برطوبته اى بكل قيمته الغذائية . وكان ذلك ضمن التهم الموجهة الى الافشين قائد المعتصم ، والتى بسببها ادين بالزندقة . هذا والمعروف أنه : « أحلت لنا ميتتان ودمان : السمك والجراد ، والكبد والطحال » ، كما قال الرسول (٤٤) وكذلك الامر بالنسبة للحوم الاجنة ، وهي ليست مخرمة ، وان كانت غير محمودة ، وكانت تؤكل بغير تذكية ، على أساس أن ذكاء الجنين ذكاء امه . هذا ، وان كان أهل العراق يرون ضرورة تذكية الجنين ، بمعنى ضرورة ادراكه حيا(٤٥)

أما عن لحوم الخيل وحمير الوحش أيضا فكان يأكلها البعض ويعافها البعض تبعا للاقليم الذى يعيش فيه أو المذهب الدينى الذى يأخذ به . فالمعروف ان المذهب الحنفى الذى انتشر فى ايران الشرقية والتركستان يحل أكل لحم الخيل الذى درج الترك ـ بصفتهم رعاة الخيل ـ على أكله . وفى ذلك يروى عن النبى أنه : أذن فى لحوم الخيل ، ونهي عن لحوم الحمر »(٤٦) .

اما أصحاب المذاهب التى حرمت أكل لحم الخيل او جعلته مكروها فبسبب أنها خلقت للركوب أصلا ، ولانها من أدوات الجهاد وحرب العدو التي يجب الحرص عليها أيضا . وقبل هذا وذاك لانها من ذوات الحافر ، وليست من ذوات الاظلاف المشقوقة كسائر النعم . واختلفت الناس أيضا فى أكل أرنب الصيد ، فعافه البعض على أساس انه من ذوى المخالب الحادة ، مثل الجوارح المحرمة ، أو الكواسر(٤٧)

---

(٤٣) نفس المصدر ، ص ١٩١ .

(٤٤) الطب النبوى ، ص ٢٥١ .

(٤٥) ابن قيم الجوزية ، الطب النبوى ، ص ٢٩٥ .

(٤٦) نفس المصدر ، ص ٢٩٢ .

(٤٧) على مزاهرى ، الحياة اليومية للمسلمين ... ، ص ٨٦ ، وانظر الطب النبوى ، ص ٢٩٢ ، ٢٩٤ ، ٢٩٦ .

والمهم من كل ذلك هو أنه : رغم تلك القيودالتى كان يلتزم بها المسلمون فى أكل اللحوم ، فان المبدأ الاسلامى السائد هو الاباحة ، وذلك حسبما تقول الآية الكريمة ، (ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا)»(٤٨)وهكذا لم ينكر النبى أكل الضب المشوى رغم انه عافه ، عندما قدم اليه ، لانه لم يكن معروفافى بلده (٤٩) وكذلك جرت العادة بأكل لحم الكلاب بين أهل بلاد الجريد وغيرها من واحات صحراء المغرب ، وكانوا يسمنونها (٥٠) ويعلفونها بالتمر ، فيأتى لحمها الذ اللحوم ، كما يزعمون،بل ويسمون الواحد منها « بالخروف » ، كما عاين ذلك المهدى الفاطمى أثناء رحلته الىسجلماسة . واكثر من ذلك كان بعض أهالى قرى جبل نقوسة يأكلون لحم الذئب الذىيأكل غنمهم عندما يصطادونه ، وان كان مشايخهم توقفوا عن الحكم فى ذلك .

واذا ما تركنا جانبا المشروبات أو اللحوم ،من مشتبهة وغير مشتبهة،فقد كانالطعام الدارج والشراب بين عامة الناس فى المدينة ، هما :الخبز والماء ، وكانت لهما مكانة مرموقة بين سائر الاطعمة رغم بساطتهما . فلقد عرفالمسلمون أو المسيح (عم) قال فى الماء : هذا أبى ، وفى الخبز هذا أمى — يريد أنهمايغذيان الابدان ، كما يغذيها الابوان(٥١) . وفى الحديث الشريف : « أكرموا الخبز فان الله سخرله السموات والارض . وكلوا سقط المائدة » اى ما يسقط ولا يعتد به (٥٢) فهي دعوة الىاحترام ما هان أو قل من الطعام ، وعدمالتفريط فيه . واذا كان هذا هو مقام الخبز فى السنةوما قبلها من أقوال المسيح ، عرفنا كيف أهتم الناس بالثريد الذى هو أصلا من الخبز المهشومالذى يسقى بالمرق . وفى الثريد قال النبى : فضل الثريد على سائر الطعام كفضل عائشةعلى سائر النساء(٥٣) . وبذلك أصبح الثريد احب الطعام الى قلوب المسلمين ، وهو مازالطعام الاحتفالات الدينية والمواسم الاسلامية ، من : زواج ، أو ولادة ، أو ختان . ولا بأسأن تتغير طريقة صناعة الثريد من مناسبة الى اخرى . فطعام العرس هو : الوليمة ، وطعام الولادة هو : الخرس ، وطعام الختان هو : الاعذار . أما المأدبة فكل طعام يصنع لدعوة(٥٤) .

هذا كما عرف أن النبى كان يأكل الخبزمأدوما ، ما وجد له اداما ، فتارة يأدمه باللحم ، ويقول : « هو سيد طعام أهل الدنياوالآخرة — فكأن ذلك الحديث تفسير للآية

---

(٤٨) العقد الفريد ، ج ٢ ص ٢٩٣ .

(٤٩) الطب النبوى ، ص ١٧٠ ، ص ٢٥٩ .

(٥٠) كتاب الاستبصار ، ص ١٦٠ ، ١٦٧ .

(٥١) العقد الفريد ، ج ٦ ص ٢٩٠ .

(٥٢) نفس المصدر ، ج ٦ ص ٢٩٣ .

(٥٣) الطب النبوى ، ص ٢٨٩ .

(٥٤) العقد الفريد ، ج ٦ ص ٢٩٢ .

التــى تقــول « وامددناهم بفاكهــة ولحــم ممايشتهون » ، أو « ولحم طير مما يشتهون » . وبذلك صار الخبز سيد الأقوات ، واللحم سيدالادام (٥٥) . وكان النبي تــارة يأكل الخبــز بالبطيخ ، وتارة بالتمر ، وتارة بالخل . ويقولابن قيم الجوزية فى ذلك : ان أكل الخبز مأدوما من أسباب حفظ الصحة ، بخلاف الاقتصار علىأحدهما ، اى : الخبز والادام (٥٦) .

وهكذا أحب النبى كل ما كان يأكله قومه ،وبذلك أصبح المبدأ السائد فى الطعام فى المدينة الاسلامية هو أن يأكل الناس ما جرت العــادةبأكله فى بلدهم ، وذلك دون الخروج على الحدود الشرعية الخاصة بالممنوع من الطعام والشراب . فالخبز هو سيد الاقوات ، واللحم هــو سيد الادام ، لا يشاركه فى ذلك الا الملح (٥٧) . وتذكيةالحيوان واجبة الا فى السمك والجراد والاجنة . واذا كان لحم الخيل مقبولا عند الترك خاصة علىأساس المذهب الحنفى ، غير محمود عند غيرهم ، مثل الاجنة ، فانه مما يثير العجب أن لحم الجملالذى كان مرغوبا فيه من أهل مصر ، كان موضع خلاف بين المسلمين .

فالروافض اى الشيعة ، كما ينص ابن قيمالجوزية ، يخالفون اهل الســنة فيذمون لحم الجمل ولا يأكلونه ــ رغم ما هو معروف من أنهحلال ، وانه طالمــا أكله الرســول وأصحابه فى مقامهم وسفرهم . ولا بأس ان يكون مرجع هذاالتقليد الشيعى راجعا الى ذكرى موقعة الجمل حيث التف خصوم الامام علي حول الجمل الذىكانت تركبهالسيدة عائشة ، التى انزلت من فوقه وقد صار هودجها كالقنفد من كثرة السهام .هــذا ، وان كان من المعروف ان لحم الجمل لا يوافق الا من اعتاد عليه . وفى ذلــك يروى ابنقيم الجوزية : ان فيه قســوة غــير محمودة ، لاجلها أمر النبى (صلعم) بالوضوء من اكله ، فىحديثين صحيحين : لا معارض لهما ، ولا يصح تأويلهما بغسل اليد . وذلك على عكس لحم الغنمحيث خير بين الوضوء وتركه (٥٨) . وقريب من هذا ما كان جاريا من منع أكل البصل من دخولالمسجد (٥٩).

واذا كان البعض قد عاف أكل الارنب ، كماسبق ، وكذلك الحمام أو الكركى أو العصافير ، فمن المعــروف كذلك أن السنة منعت من قتــلالصيد عبثا ، ولو كان عصفورا صغيرا .

واذا كان أكل البصل والثــوم من الامــورالمكروهة بالنســبة للمقبل على الصــلاة بسبب رائحتهما الكريهة ، فان الأرز لقى اقبالا من الناسحتى وضعت فيه الاحاديث التى تشيد بمنافعه

---

(٥٥) الطب النبوى ، ص ٢٢٧ .

(٥٦) نفس المصدر ، ص ١٧١ ، ٢٨٩ .

(٥٧) نفس المصدر ، ص ٣٠٩ .

(٥٨) نفس المصدر ، ص ٢٩٢ ــ ٢٩٣ .

(٥٩) نفس المصدر ، ص ٢٢٣ .

كغذاء لاضرر منــه أبدا (٦٠) ، وكذلك الحــال بالنسبة للعدس (٦١) . اما الكمأة التى لا تزرع ، بل توجد عفوا ، فقد كثر أكلها فى أرض العرب حيث كانت تجود ، وكان لهــا تقدير خاص اذا اعتبرت من المن (الذى انزل على بنى اسرائيل) ، وهو الرزق العفو من الله بغير كد ولا تعب (٦٢) .

وكذلك كان للمأكولات المذكورة فى القرآن ــ والتى كان يتردد اسمها كثيرا فى الاسماع ــ مكانة خاصة فى قلوب الناس مثل : الفــول والعدس والبصل والزيت والعنب والعسل ، أما تلك التى وردت فى شكل القسم : كالتين والزيتون ، فكانت لها مكانة أخص فى القلوب .

فى آداب الطعام :

وكما فرضت الشريعة نوعا من الرقابــة على المواد الغذائية ، فانها نظمت كذلك طريقة الأكل والشرب ، وذلك بما قررته السنن النبوية فيما يعرف بآداب الطعام ، مما ينبع من آداب اسلام بشكل عام . وهنا يظهر لنا نوع من المقابلة بين آداب الصلاة أو شعائرها وبين آداب الطعام . فكما ان التطهر بالغسل أو النظافة بالوضوء كان يسبق أداء الصلاة ، وكذلك كانت نظافة الايدى والفم تسبق البدء بالأكل ، بل زاد الأمر من حيث ما كان يجب من النظافة بعد الطعام ايضا .

وهكذا كانت تدور الطســوت النحاسية وأباريق الماء المزركشة والمناديل اللطيفة فى المآدب على الضيوف ، قبــل الأكل وبعده ، فيغسلون أيديهم ويجففونها . والحقيقة ان الأكل كان يتم عن طــريق اليد ــ واليــد اليمنى على وجــه التخصيص ــ ولو ان المسلمين عرفوا استخدام الملاعق الخشبية ، ولكن لتناول الحســاء فقط . وكان الملتزمون بالسنن يستبدلون بغسل اليدين وضوءا كاملا ، وكأن الطعام ينقض الوضوء ، كما أشرنا فى أكل لحم الجمل . اما هنا فالحــديث النبوى يقول : « الوضوء قبل الطعام ينفى الفقر ، وبعد الطعام ينفى اللمم » ــ أى الجنون (٦٣) . والمهم هنا ، هو أن الحديث يلح على النظافة التى أصبحت عند المسلمين جزءا من الايمان .

وكما كانت الصــلاة تبدأ بالنيــة وتنتهي بالتسليم ، كان الطعــام يبدأ بالبسملة وينتهى بالحمدلة . وذلك اقتداء بقول الرسول : « سموا اذا أكلتم ، واحمدوا اذا فرغتم (٦٤) أما عن كيفية تناول الطعام فلا تكــون الا باليد اليمنى ابدا ، وكذلك الحال بالنسبة للشراب . وفى ذلك قال النبى : « اذا أكل احدكم فليأكل بيمينه ، ويشرب بيمينه ، فان الشيطان يأكل بشماله ، ويشرب بشماله » (٦٥) .

---

(٦٠) نفس المصدر ، ص ٢٢٠ .

(٦١) نفس المصدر ، ص ٢٦٦ .

(٦٢) نفس المصدر ، ص ٢٨١ .

(٦٣) العقد الفريد ، ج ٦ ص ٢٩٨ .

(٦٤) نفس المصدر ، ج ٦ ص ٢٩٨ .

(٦٥) نفس المصدر ، ج ٦ ص ٢٩٧ ــ ٢٩٨ .

والحقيقة ان السنة النبوية تفرض ، فى نفس الوقت ، ان يكون الاستنجاء أو التطهير من الادران (بعد الخروج من الغائط والمرحاض) باليد اليسرى . وفى ذلك تنظيم لاستخدام كل من اليدين فى اعمال بذاتها ، بحيث لا تتلوث اليمنى منهما من اليسرى فكأن الغاية من كل ذلك هو الحفاظ على الصحة عن طريق النظافة ، أوتحاشى الاذى والمرض عن طريق الوقاية . وكل ذلك فى ضوء ما هو متعارف عليه من أن الاسلام هو دين أهل اليمين أى دين أهل السعادة والخير ، فى مقابل اهل الشمال والشرق من أصحاب الملل والديانات الأخرى . اما عن اللقمة الصغيرة ، وحسن المضغ فهما من الاغراض المنصوص عليها .

والظاهر ان كل تلك الشعائر او الطقوس الخاصة بالاكل ، جعلت من الطعام عند جمهرة المسلمين وكأنه شيء مقدس او شيء ثمين له حرمته ، فلا يجوز أن يكون محط انظار الغرباء أو الفضوليين . هكذا جرت العادة ان يكون الطعام فى داخل الدار ــ عادة ــ حتى تتم مراسمه التى سبق ذكرها ، من : الطهارة ، والبسملة ، والأكل باليد اليمنى ، وتصغير اللقمة ، وحسن المضغ . وبناء على ذلك لم يكن من الغريب الايستحب الأكل فى الاسواق او فى الطريق العامة . وفى ذلك ينسب الى النبى انه قال : « الأكل فى السوق دناءة » (٦٦) ــ وقريب من هذا ما كان ينصح به المهلب بن أبى صفرة ابناءه من عدم الوقوف فى الاسواق الا على بائع كتب او بائع سلاح . ولا بأس ان تكون الدناءة المقصودة فى الحديث هنا ، راجعة الى طبيعة الأكل فى السوق حيث لا تكون للأكل حرمة . وهذا ما دعا البعض الى التبكير بتناول الغداء فى الدار قبل الخروج لقضاء المصالح ، وقولهم : ان ذلك يعين على المروءة . وفى هذا المعنى كان ابن هبيرة يقول : اذا خرجت من بيتى وقد تغديت ، لم أتطلع الى طعام أحد من الناس (٦٧) . هذا ، كما يمكن ان تكون الدناءة عائدة الى طبيعة السوق نفسه ، الذى لم يكن يعتبر من الاماكن الطاهرة ، حتى انه لم تكن تصح فيه الصلاة .

ولا بأس أن تكون عدم طهارة السوق عينية حيث يكون التلوث أو النجس ناتجا عن قذارة بعض ما يتداوله البائعون من السلع أو ما يقومون به من تنظيفها . ومن هنا قيل ان السوق ليس موضع سجود ، ونهى عن الصلاة فى الاسواق (٦٨) ومن الجائز ان تكون نجاسة السوق معنوية من حيث ما يكون فيها من المنكر ، مثل : بيع الشراب المحرم خفية ، أو تداول بعض السلع او النقود التي لا يعرف ان كانت حلالا ام غير حلال .

والمهم انه رغم التزام المحافظين من أهل البيئات الريفية او القروية بمبدأ التعفف عن الأكل فى السوق ، فان أسواق المدن الكبرى مثل : بغداد والقاهرة وقرطبة كانت تعج بالآكلين فى دكاكين : الشوائين والقلائين ، وبائعى الاسفنج والزلابية ، والمجبنات والسمنات ، والكعك

---

(٦٦) نفس المصدر ، ج ٦ ص ٢٩٧ .

(٦٧) العقد الفريد لابن عبد ربه ، ج ٦ ص ٢٩٨ .

(٦٨) ابن الجوزى ، تلبيس ابليس ، ص ١٥ .

والحلوى المحشوة ، من : الجوزينقات واللوزينجات ، والكنافات والقطائف ، وغيرها مما لذ وطاب . وكتب الحسبة والخطط ، وكذلك كتب الادب، مثل : مقامات الحريرى أو عقد ابن عبد ربه ، حافلة بالكثير من المغامرات والنوادر ،مما كان يجرى فى تلك الاسواق .

وهنا لا بأس من الاشارة الى أن أهل القاهرة لم يكونوا يأكلون فى الأسواق ، أو على قارعة الطريق فقط بل كانوا يأكلون فى المسجد الجامع مما أثار دهشة الزوار ، وخاصة من المغاربة والاندلسيين . فابن سعيد عندما خرج لزيارة الفسطاط ، وانتهى الى جامع عمرو ، عاين جامعا كبيرا ، قديم البناء غير مزخرف . ثم انه لم يلبث أن أبصر العامة رجالا ونساء قد جعلوه معبرا بأوطئة أقدامهم يجوزون فيه من باب الى باب ليقرب عليهم الطريق . « والبياعون يبيعون اصناف المكسرات والكعك ، وما جرى مجرى ذلك ، والناس يأكلون منه فى أمكنة عديدة غير محتشمين ، لجرى العادة عندهم بذلك . وعدة صبيان بأوانى ماء يطوفون على من يأكل ، قد جعلوا ما يحصل لهم منهم رزقا، وفضلات مآكلهم مطروحة فى صحن الجامع وفى زواياه ، والعنكبوت قد عظم نسجه فى السقوف ... والصبيان يلعبون فى صحنه ... » . والعجيب بعد ذلك هو ما يختم به ابن سعيد وصفه الصعب هذا لجامع عمرو ، اذ يقول : « الا أن مع هذا كله ، على الجامع المذكور من الرونق وحسن القبول وانبساط النفس ما لا تجده فى جامع اشبيلية ، مع زخرفته والبستان الذى فى صحنه . ولقد تأملت ما وجدت فيه من الارتياح والأنس ، دون منظر يوجب ذلك ، فعلمت أنه سر مودع من وقوف الصحابة — رضوان الله عليهم — فى ساحته عند بنائه ، واستحسنت ما أبصرته فيه من حلق المصدرين لاقراء القرآن ، والفقه والنحو فى عدة أماكن، وسألت عن موارد أرزاقهم فأخبرت أنها من فروض الزكاة وما أشبه ذلك » (٦٩) .

وبعد ابن سعيد كان مما أخذه العبدرى ،الذى زار القاهرة بعد ابن بطوطة ، على أهلها : « قلة الحياء ... ، وقلة التستر عند فضاء الحاجة والأكل .. » (٧٠) والحقيقة أن نقد العبدرى أو غيره من رحالة المغاربة لاهل مصر ،لم يكن الا تعبيرا عن اندهاشهم لما رأوه فى مجتمع اخذ بكثير من أسباب التطور ، وبالتالى التحرر من كثير من العادات التى ظلت تتمسك بها المجتمعات التقليدية — وقتئذ — مثل المجتمع المغربى على عهد المتزمتين من الموحدين أو خلفائهم المرينيين . يؤكد ذلك انتقاد ابن جبير للمكوس التى تعرض لها حجاج المغاربة فى الاسكندرية — حيث اعتبر التفتيش الجمركى نوعا من التجسس المنهى عنه — وفى عيذاب ، ثم فى جدة ومكة ، مما جعله يصرح بأنه لا دين ولا اسلام الا ببلاد المغرب ،لأنهم على جادة واضحة لابنيات لها — اى لا فروع وانحرافات لها (٧١) .

---

(٦٩) الخطط للمقريزى ، ص ٣٤١ .

(٧٠) رحلة العبدرى ، ص ١٢٦ .

(٧١) انظر الرحلة لابن بطوطة ، ص ٥٢ . وللمؤلف ،الاثر المغربى والاندلسى فى المجتمع السكندرى ، كتاب مجتمع الاسكندرية عبر العصور ، ط . جامعة الاسكندرية ص ٢٥٥ .

فى الملبس والأزياء :

والأثر الدينى واضح أيضا فى طريقه الكساءالاسلامية ، كما هو الحال فى الطعام والشراب ، بل يصح لنا القول انه كان أكثر وضوحا ، من حيث : ان الثياب هى المعبر التشكيلى للانسان المسلم ـ اذا جاز استخدام اصطلاح أهل الرسم أو النحت هذا . وكانت الملابس العربية قد صارت منذ وقت مبكر هى الملابس الدارجة فى عالم الاسلام ، تماما كما كان الحال بالنسبة للغة العربية .

وموقف الاسلام من الثياب هو موقف الوسط أى الاعتدال ،دون تطرف . وفى ذلك تقول الآية الكريمة : « قل من حرم زينة الله التى أخرج لعباده » ، كما يقول الحديث الشريف : « كلوا واشربوا والبسوا ، وتصدقوا فى غير اسراف ولا مخيلة » . ولما كان اللباس مقترنا هنا بالأكل والشرب ، فلا بأس من النظر فيما حددته الشريعة من القيود فى مجال الكساء ، فى مقابل ما رأيناه من الممنوع أو المحرم من الغذاء . ولما كانت الثياب تتخذ من خيوط نباتية أصلا أو حيوانية ، ولما كان التحريم فى الغذاء منصبا على لحم الخنزير لذاته ، فقد صار كل ما يمت الى الخنزير بصلة نجسا بحكم الضرورة وهذا ما لا ينطبق على غير الخنزير من الميتة .

وهكذا صار شعر الخنزير نجسا نجاسة عين ، فلا يجوز استخدامه فى صنع ثياب المسلم ، ومن حيث أنه لا يتطهر بالغسل . وبذلك كان الجوخ الذى يصنع فى بعض البلاد الاوروبية ، والذى تصنع منه الجبب فى بلاد الاسلام فى موقف بين التحريم والاباحة من جانب الرحالة المغربى العياشى ، وذلك خشية ان يدخل فى نسيجها بعض الشعر المحرم ـ ربما عن غير قصد ، لانه من المعروف انه لا يستخدم فى صناعة مثل هذا القماش . والمهم أن موقف التسامح هو الذى رجح فى آخر الامر ، من حيث : أن النقاء التام من الاقذار ، والصفاء الكامل من الكدر ، وبالتالى النجاسة ، أمر غير وارد من الوجهة النظرية المطلقة ، ومثل هذا ينطبق على الطهارة بالغسل والاستحمام .

أما عن الميتة فلما لم تكن نجسة فى ذاتها ، فقد صحت الاستفادة من جلدها فى عمل سفر الطعام أو الانطاع أو القرب لحمل الماء أو حفظ الطعام ، كما أمكن اتخاذ الثياب من وبرها أو شعرها ، وهو ما نصت عليه الاحاديث النبوية .

أما عن لبس الحرير واتخاذه فراشا ، فأمره واضح بالنسبة للنساء ، وهو مباح . أما بالنسبة للرجال ، فيمكن القول انه أثار شيئا من الخلاف فى الراى من حيث المنع والاباحة . وهكذا كان شباب الفقهاء فى بغداد على أيام ابن الجوزى (٥٨٠ هـ) يلبسون الحرير ويتحلون

---

(٧٢) تلبيس ابليس ، ص ١٢٢ .

(٧٣) رحلة ابن بطوطة ، ص ٥٧ ـ ٥٨ .

بالذهب (٧٢) ، كما كان يفعل ذلك فى دمشق على عهد ابن بطوطة (٧٢٦ هـ) ، بعض فقهاء المالكية (٧٣) ، بينما اتفق رأى الجمهور على تحريم الحرير بالنسبة للرجال ، وكذلك الذهب (٧٤) . والحقيقة أنه بينما توجد أحاديث أخرى تذكر أن النبى كان يلبس العباء المصنوع من الديباج والمزرر بالذهب ، ويهديه لاصحابه (٧٥) وأن انس بن مالك خادمه وراوية احاديثه ، رؤي وعليه برنس أصفر من خز (٧٦) .

والاشكال هنا يكمن فى مدى اعتبار الديباج أو الخز من الحرير . وذلك انه ينسب الى النبى انه نهى أصحابه عن سبع هى : خاتم الذهب (أو حلقة الذهب) والحرير ، والاستبرق ، والديباج ، والمثيرة الحمراء ، والقسى ، وآنية الفضة ، مما يظهر منه النهى عن لبس ثياب الحرير والتزين بحلى الذهب . واذا كانت هذه السنة تكاد تنقض السابقة عليها من السماح بلبس الديباج والتحلى بالذهب ، فان ما يروى بعد ذلك عن النبى ، من انه : كان قد اتخذ خاتما من الذهب له فص ، فلما فعل الناس مثل ذلك رماه ثم اتخذ خاتما من فضة (٧٧) ، يكاد يجعل التزين بالذهب فيما بين المنع والاباحة ، وكأنه من المسكوت عليه .

وقريب من هذا ما يروى فى لبس القسى ، والقسية : ثياب من الشام أو من مصر ، مضلعة فيها حرير أمثال الاترج ، والمثيرة (أي جلود الحمر الوحشية أو السباع) (٧٨) . وما قيل من أن النبى شوهد وأصحابه يمسون ثوب حرير أهدى النبى ، ويتعجبون . او انه قال : الذهب والفضة والحرير والديباج هى لهم (لغير المسلمين) فى الدنيا ، ولكم (للمسلمين) فى الآخرة (٧٩) .

ومن الواضح من تلك الاحاديث والسنن ان القصد من تحريم الحرير بالنسبة للرجال ، هو الخوف مما يتسببه الاخذ بمتع الحياة من الذهاب بخشونة الرجال وصلابتهم ، الامر الذى لم يكن مقبولا فى بداية تكوين الجماعة والدولة ، وهو ما استمر الى منتصف خلافة عثمان حيث بدأ الصحابة يميلون الى أسباب الترف ، مما كان سببا فى التمزق الذى أصاب وحدة الفكر ، وهو ما ترتبت عليه الفتنة .

والمهم من حديث النهى عن الحرير بالنسبة للرجال ، أنه ليس ممنوعا لذاته بل لخشية نعومته المسرفة فى نعومتها . وبناء على ذلك فقد سمحت السنة النبوية بلبس الحرير كنوع من التداوى من مرض الحكة (الجلدى) (٨٠) ، كما اجازت استخدامه الى حد محدود فى ثياب

---

(٧٤) الطب النبوى ، ص ٦٠ ، ص ٢٣٨ .

(٧٥) البخارى ، ط مصر ١٩٣٢ ، ج ٤ (كتاب الثياب ــ باب المزرر بالذهب) .

(٧٦) نفس المصدر ، ج ٤ ص ١٩ .

(٧٧) البخارى ، ج ٤ ص ٢٥٠ .

(٧٨) نفس المصدر ، ج ٤ ص ٢٢

(٧٩) نفس المصدر .

(٨٠) الطب النبوى ، ص ٦٠ ، البخارى ، ج ٤ ص ٢٢ .

الرجال ، كذلك الاترج وتلك المشيرة مما كانت تصنعه النساء لتزين به ثياب القسى المضلعة ، المجلوبة من مصر والشام . وهكذا استقر مبدأ جواز استخدام الحرير فى صنع الملابس الرجالية وبالقياس جاز التزين ببعض حلى الذهب كالخاتم أو الحلقة ـ على الاقل عند من يأخذون بالرخص فى أمور الدين ، وهم كثيرون .

هذا فيما يتعلق بالمواد الاولية المستخدمة فى صنع الثياب وما حرم منها ، مثل شعر الخنزير ، وما نهى عنه جزئيا كالحرير (والذهب والفضة) . أما عن قص الثياب وخياطتها وتطريزها ، الى غير ذلك مما يدخل فى فن الحياكة ، فقد كانت محكومة هى الاخرى بالسنن النبوية ، ومتطلبات فرائض الاسلام . ففريضة الحج تتطلب ذلك الزى المعروف من الثياب غير المخيطة ، بزي الاحرام ، وهو الذى يتفق مع بساطة الاسلام وسماحته . وفيه تنص السنة على أنه : « لا يلبس المحرم القميص ولا السراويل ، ولا البرنس والخفين ، الا الا يجد النعلين ما هو أسفل من الكعبين » (٨١) . وكما كانت ثياب الاحرام خلوا من المخيط مما هو على الجسد أو فى الرجلين ، كذلك لا يلبس الحجيج الثياب الملونة ، بل البيضاء النقية الصافية ، وذلك اتباعا للسنة التى تنهى عن أن يلبس المحرم ثوبا مصبوغا بورس أو بزعفران . (٨٢)

وكما تطلب الحج ثيابا تؤكد بساطة الاسلام وتواضعه ، مما يقرره مبدا المساواة بين جميع المؤمنين في بيت الله الحرام ، كذلك يكون الحال بالنسبة للابس المسلم وهو يؤدى الصلاة ، فى بالمسجد او فى البيت . حقيقة ان السنين قضت بان ياخذ المصلي زينته عند ذهابه الى الصلاة فى المسجد ، ولكن المقصود بذلك هو النظافة ، والمظهر الحسن ، والرائحة الطيبة . وفى الرائحة الطيبة اشتهر النبى بحبه للطيب ، وبمعنه آكل البصل والثوم خوف ازعاج المصلين ، مما سبقت الاشارة اليه فى الكلام فى الطعام . وهكذا قضت السنن بعدم التبرج ، بل بلبس الثياب الوقورة فى الصلاة ، فذلك ما قرره النبى عندما ترك الثوب المزوق بالاعلام الملونة ، والذى كان يعرف بـ (الخميصة) ، لانه كان يلهيه فى الصلاة ، فاستبدل به غيره (٨٣) .

وكذلك قضت فريضة الحج بالزى الساذج واللون الابيض ، وتطلبت الصلاة نوعا من البساطة فى الثوب والاقتصاد فى الالوان . وعن هذا الطريق اصبح الثوب القانونى من وجهة النظر الدينية ، اذا صحت العبارة ، هو الثوب الوسط الذى يؤدى الغرض الاول منه ، من حيث كسوة الجسد وستره ، الى جانب انصافه بالرزانة والوقار من حيث عدم لفت الانظار اليه أو الهاء صاحبه عن حسن اداء فريضة الصلاة بما يليق بها من خشوع واخلاص .

---

(٨١) البخارى ، ج ٤ ص ١٨ .

(٨٢) البخارى ، ج ٤ ص ٢٣ .

(٨٣) البخارى ، ج ٤ ص ٢٠ .

وعن هذا الطريق يظهر فى السنة نوع من تقديم لبس الازار على السراويل ، وتفضيل وضع القدمين فى النعلين على احتذائهما فى الخفين (٨٤) ، فالنص هنا على ارتداء الثانية عندمالا توجد الاولى .

وفى ستر الجسم نهى النبى عن لبس الثوب الواحد فقط : سواء احتبى الرجل فيه واشتمل به ، دون أن يكون على فرجه منه شىء . وهنا يستحسن لبس الازار أو السراويل تحت الثوب ، كما نرى . أما فى طول الثوب فينبغى أن يكون معتدلا ، ولا بأس أن يكون مشمرا اى قصير الطول نوعا ما . ولذلك كان اطلاق الثوب الى ما بعد الكعبين ، وجره على الارض ، مما يدخل فى باب الخيلاء المذمومة بل المنهى عنها . وفى ذلك تشير السنة الى ان ما كان أسفل من الكعبين من الازار أو القميص فهو فى النار ، وان الله لا ينظر الى من جر ثوبه خيلاء . (٨٥)

ورغم ذلك فالظاهر ان الميل الى التباهى وحب الظهور جعل المشتغلين بفن الحياكة يخرجون على قاعدة الاعتدال الذهبية فى مجال الزى والملابس . فأهل بغداد كما رآهم ابن جبير فى أواخر القرن السادس الهجرى (١٢م) ووصفهم : « لا تكاد تلقى منهم الا من يتصنع بالتواضع رياء ، ويذهب بنفسه عجبا وكبرياء . يزدرون الغرباء ، ويظهرون لمن دونهم الانفة والاباء ، ويستصغرون عمن سواهم الاحاديث والانباء . قد تصور كل منهم فى معتقده وخلده ، ان الوجود كله يصفر بالاضافة لبلده ، فهم لايستكرمون فى معمور البسيطة مثوى غير مثواهم ، كأنهم لا يعتقدون أن لله بلادا أو عبادا سواهم . يسحبون أذيالهم اشرا وبطرا ، ولا يغيرون فى ذات الله منكرا . يظنون ان أسنى الفخار فى سحب الازار ، ولا يعلمون أن فضله بمقتضى الحديث المأثور فى النار » (٨٦)

وبعد سقوط بغداد (٦٥٦ هـ / ١٢٥٨ م) ثم قيام دولة مغول فارس الاسلامية ، يقول ابن الطقطقى : « فانظر كيف كان زي الناس فى زمن الخلفاء ، فلما ملكت هذه الدولة ـ أسبغ الله احسانها واعلى شأنها ـ غير الناس زيهم فى جميع الاشياء ، ودخلوا فى زي ملوكهم بالنطق ، واللباس ، والآلات ، والرسوم ، والاداب ، من غير ان يكلفوهم ذلك أو يأمروهم به أو ينهوهم عنه . ولكنهم عملوا أن زيهم الاول مستهجن فى نظرهم مناف لاختيارهم فتقربوا اليهم بزيهم . وما زال الملوك فى كل زمان يختارون زيا وفنا ، فيميل الناس اليه ويلهجون به . وهذا من خواص الدولة وأسرار الملك (٨٧) .

---

(٨٤) نفس المصدر ، ج ٤ ص ١٩ .

(٨٥) نفس المصدر ، ج ٤ ص ١٧ .

(٨٦) رحلة ابن جبير ، ص ٢٠٤ ، وهـ ٤ .

(٨٧) الفخرى فى الآداب السلطانية ، ص ٢٣ .

وبذلك يكون أهل بغداد قد انتقلوا فـى لباسهم من حالة الخروج على التقاليد الدينية والسنن النبوية الدينية ، قبيل سقوط مدينتهم فى أيدى المغول ، الى حالة الدخول فى التقاليد المدنية والسنن الملوكية ، مما هـو تركى تترى أصلا ، وذلك مع قيام العصر المغولى .

والذى نريد أن نخرج به من كل ذلك هو أنه اذا كان هناك طراز اسلامى أصيل فى الكساء فانه يكون الطراز العربى العريق ، الذى يتمثل فى : الثوب ، والحلة ، والازار ، والقميص قبل السراويل ، والـرداء والبرنس ، والجبـة .والقباء ، والبردة ، والحـبرة ، والشملة ثـم الخميصة (ذات الاعلام الملونة) ، ما ينص عليه البخارى فى صحيحه ، ومما نعرفه على طـول التاريخ الاسلامى . وفيما يتعلق بغطاء الراس تذكر : العمامة والحاشية التى تعصب بهـا الراس ، ثم المغفرة (فى الحرب) . ومن الاحذية كانت النعال هى الدارجة وبعدها يأتى الخف (٨٨) . أما ما دخل بعد ذلك مـن : القلنسوة والشاشية والطيلسان للراس ، او القفطـان (الخفتان) والقرطق والصـدار ، والبدنـة ، وغيرها من ملابس الرجـال والنسـاء ، فكانت دخيلة من عند الفرس والترك والروم والقبط والقوط والبربر ، وغيرهم ممن عاشـروا فـى حظيرة الاسلام أو كانت لهم علاقات وثيقة به .

وفيما نصر عليه من الالحاح على عروبـة الاسلام وما يتعلق به ، نستند أيضا الى مقالة ابن خلدون التى ينص فيها على ضعف الخطط الخلافية الدينية ، مـن : امامـة الصـلاة ، والفتيا ، والقضاء ، وما يلحق بـه مـن المظالم والشرطة مع قيام دول الترك فى المشرق والبربر فى المغرب ، وخروج الامر جملة من العرب . »وذلك أن العرب كانوا يرون أن الشريعة دينهم، وان النبى صلى الله عليه وسلم منهم ، وأحكامه وشرائعه نحلتهم بين الامم وطريقهم ، وغـيرهم لا يرون ذلك ، انما يولونها جانبا من التعظيم لما دانوا بالملة فقط » (٨٩)

وهكذا فاذا لم تكن هناك ملابس كهنوتية فى الاسلام لانه لا يوجد كهنوت فى الاسلام ، كما هو الحال فى المسيحية والبوذية مثلا ، فان ثياب الاحرام التى يرتديها المسلمون أثناء الحج ، لها دور شعائرى أساسى اذ لا تصـح الفريضة الا بها . فخلع الملابس المعتادة مع التطهر وارتداء ملابس الاحرام المكونة من قطعتين غير مخيطتين من القماش، تلف احداهما حول الوسط وتوضع الاخرى فـوق الكتفين ، يعنى التجدد بالنسبه للمحرم ، كما تعبر عن تجديد الخضوع للـه . أما عن الصلاة فى الحرم المكى فهى تعنى الارتباط بكل بيوت الصلاة فى مساجد العالـم ، ومعنى ذلك تلاشى المسافات مؤقتا أثناء اداء الفريضة كما أن الطواف حول الكعبة يمثل الدوران حول مركز العالم .

---

(٨٨) انظر البخارى ، كتاب اللباس ، ج ٤ ص ١٧ ومابعدها .

(٨٩) انظر المقدمة ، ج ٢ ص ٧٢٤ ، ص ٧٤٣ (فصل الخطط الدينية الخلافية)

وبفضل ملابس الاحرام تصبح جماعة المسلمين فى موسم الحج وكأنها جماعة دين كهنوتية واحدة . هذا ولو ان ابن الجوزى كان يرى فى أواخر القرن السادس الهجرى أن ما يفعله الحجاج من الكشف عن كتف واحدة ، وهم يرتدون ملابس الاحرام يدخل فى باب البدع التى تسقط الحج . (٩٠)

ومن الامور التى تسترعى الانتباه أيضا أن الكعبة التى يطوف حولها الحجاج ، لها هى الاخرى كسوتها . وكسوة البناء كما يرى الباحثون المحدثون ، تمثل تقليدا اسلاميا عريقا له قداسته . وهذا التقليد السامى يتفق مع ماعرف فى العالم اليونانى الرومانى ، من : أن كسوة البيت تعنى ، بشكل أو بآخر ، معاملة البناء وكأنه جسم حى ، أو كأنه سفينة مفعمة بالتأثيرات الروحية ، وهذا ما كان يفهمه العرب قديما ، كما يرى بوركارت ، من كسوة الكعبة . (٩١)

واذا ما تركنا ملابس الاحرام لا نجد ملابس اسلامية (دينية) وملابس مدنية « دنيوية » . واذا عرفنا أن بعض الناس كان يخصص ملابس للصلاة ، فان القصد من ذلك لم يكن يتعدى التأكد من طهارة الملابس . فهذا ما كان يفعله أهل السلطان ممن يخشون مجالس الشراب ، وربما بعض أصحاب الوسوسة من العباد ممن يبالغون فى مسائل التطهر والوضوء. (٩٢) ورغم عدم التفرقة فى الملابس بين المسلمين وغيرهم من أهل الذمة ، فان بعض الخلفاء والامراء عندما كان يرى ، لسبب أو لآخر ، مضايقة اليهود والنصارى ، كان يلزمهم بلبس الغيار ، يعنى تمييز ملابسهم عن ملابس المسلمين . وكان ذلك يتم اما بحمل الكرة الخشبية بالنسبة لليهود أو الصليب الخشبى الكبير بالنسبة للنصارى فى أعناقهم . كما أن الغيار عن طريق وضع رقع ملونة كبيرة الحجم على الصدر والظهر ، أو الاقتصار على لبس لون معين من الثياب ، وعلى وجه الخصوص : الازرق أو الاصفر . وفيما عدا ذلك فان السنة النبوية هى التى كانت تحدد ، وان كان بطريقة غير مباشرة ، طبيعة الملابس الاسلامية حقا .

ومما يجب أن تتصف به الملابس الاسلامية هو ان تكون مناسبة لحركات الجسم أثناء أداء فريضة الصلاة . ومن هنا وجب أن تكون فضفاضة بحيث تخفى الجسم فلا تكشف عن سماته ، ومن السعة أيضا بحيث لا تضايق المصلى فى ركوعه وسجوده . أما من حيث النوع فمن المستحب أن تكون بسيطة وقورة ، ومن حيث اللون تفضل الساذجة البيضاء ، وكل ذلك مما يحفظ الهيبة على المسلم .

---

(٩٠) تلبيس ابليس ، ص ١٤٥ .

(٩١) انظر بوركارت ، فن الاسلام ، لغته ومعناه ، بالانجليزية ، ص ٤ .

(٩٢) عن وسوسة الصوفية في الطهارة واستعمال الماء الكثير ، انظر تلبيس ابليس لابن الجوزى ، ١٧٣ - ١٧٤ .

أما عن العمامة فهى تاج الاسلام الذى يعبرعن عظمة الرجل المسلم ، خليفة الله فى ارضه . وفى ذلك يروى بوركارت ان تغطية الراس تعبرعن نوع من الرهبة الدينية ، على زعم أن تعرية الراس وكشفها للشمس ترمز الى تعريضها الىالجبروت الالهى ــ الامر الذى يخشى بأسه . وكل ذلك لا يمنع أن يكون لبس العمامة تقليــداعربيا بدويا قديما ، وهو الامر الذى لم يثبت تمــاما . (٩٣)

ورغم كل ما قيل حول نظام الكساء هذا ،مما يوحى وجود طراز اسلامى من الملابس شاع بين الناس ، واصبح يمثل الشخصية الاسلاميةفى شكلها المظهرى المميز ، فانه من الاكيد أن تلك المظهرية الشكلية لم تكن ملزمة لكل الناس علىكل حال ، بل وبالنسبة لبعض مــن كان يظــن وجوب التزامهم بها ، من رجال الدين حاصة . والمثل الذى نريد عرضه هنا نأخذه من قرطبة فى الاندلس ، ولا يعنى هذا بطبيعة الحال انــهينطبق على غير الاندلس من البلاد الاســلامية الاخرى . والحقيقة اننا لا نستطيع أن نعرفعلى وجه الدقة مــاذا كانت هيئة الناس عــلى مختلــف طبقاتهم ، ومــدى الاختلافات فــىملابسهم وذلك لعدم وجود صــور للاشخاص على الآثار ، الا فيما ندر ، وخاصة فــى بــلادفارس اعتبارا من العصر المغولى. ودراسة صور الاشخاص هذه هى التى تعرف فــى الفــنالمسيحى بعلم الايقونات Iconographis وهى مفيدة من حيث أنها تقدم صــورة حيــةللمجتمع ، بشكل يستطيع الوصف مهما كــان دقيقا الاقتراب منه ، فضلا عن تجسيده .

ففى قرطبة كانــت الملابس المصبغــة أيالزاهية الالوان ، وهى التى كان قــد ادخلهــا الــى العاصمة الاندلسية زريــاب البغدادى ،محبوبة حتى أولع بها بعض أولئك الذين كانت تقضى مراكزهــم الاجتماعيــة والدينيــــة انيقتصــدوا فى التبرج . فالقاضــى محمد بــن بشــير ، رغم ما كان يتصف به من العلم والورعوالزهد ، كان يعقد مجلسه فى المسجد الجامع وهــو فى ازار مورد ، ورداء معصفر ، وشــعرمفرق .

وحدث ذات يوم ان أتى رجل مــن خارجقرطبة ودخل الى الجامع ، وسأل جماعة مــن الناس عن القاضى فدلوه على الحلقة التى كانفيها . « فلما اتاه ووقف عليه رجع الى القوم ، فقال لهم : انى رحمكم الله توسمت الخير فيكموقصدتكم ، فصرتم تهزأون بى ، دللتمونى علــى عزاف ، غررتمونى . قالوا : ما غررناك وانــهالقاضى . تقدم اليه فستجد عنده افضــل ما يسرك » .. وفعلا غادر الرجل المسجد ، وهوراض تمام الرضا عن محمد بن بشير » (٩٤) واذا كان من الواضح أن قاضى الجماعة فــىقرطبة كان يجلس فى الجامع عارى الــرأس ، وعليه الملابس الزاهيــة والالــوان ، فانه مــنالواضح أيضا من تلك الرواية أن حالة محمــد

(٩٣) بوركارت ، فن الاسلام ... ، ص ٩٩ .

(٩٤) انظر كتاب أخبار مجموعة في فتح الاندلس .

بن بشير تدخل فيما نسميه بالاستثناء الذى يؤكد القاعدة ـ كما نرى . والخلاصة فى موضوع الملابس الاسلامية أنها عربية الاصل ،انتشرت فى الفتوح الاسلامية . اما ما افاض عليها شكل الطراز ، فهو ما اضفته عليها السنةالنبوية من لمسات التهذيب والترتيب ، من حيث مادة الصنع ، وطريقة القص والقطع ، ثم من حيث الشكل واللون . وكل ذلك نفث فى تلك الملابس شيئا من الحياة ، وجعل منهاطرازا دينيا ، أو نظاما روحيا .

ولا بأس فيما يقرره بوركارت من انه يكون المثل السليم لطراز الملابس الاسلامية حاليا ـ وهى العربيةالخالصة ايضا ـ هوالملابس المغربية ، المكونة من ملحفة طويلة وقميص مربع الشكل بأكمام أو بدون اكمام ، ثم البرنس والعمامة التى يمكن أن يعتمرها الرجل أو ينتقب بها . وهذه الملابس تتصف بالجمال والبساطةالتى تواكبها الرصانة والاتزان . أما فى المشرق فقد كان الاثر التركى المغولى سببا فى تنوع أكثر فى أشكال الثياب ، ولكنها التزمت بشكل عام بما اشرنا اليه من سمات الطراز الاسلامى .

واذا كانت الملابس لا تصنع الراهب ، كمايقال ، فمما لا شك فيه أن للملابس اثرا نفسيا على الانسان . وبفضل الملابس الاسلاميةحافظت الجماعة على استمراريـة وحدتها التاريخية والجغرافية . وأما ما يحدث الان من اختفاء الحلة الاسلامية لصالح الملابس الاوروبية الحديثة ، فيمكن أن يفسره القانون النفسى الذى يعبر عنه ابن خلدون عندما يقول : أن المغلوب مولع بتقليد الغالب فى أحواله وفى لباسه . وهذا ولا شك يمثل تغييرا حادا فى حياة المجتمع الاسلامى المعاصر ، فهو يمثل تحولا من طريقة للحياة يسيطر عليها التأمل وتقوم على فكرة العالم الاخر ، الى طريقة :عش يومك الان ـ على مستوى أحداث الصحف اليومية .

هكذا اصبحت النظرة الى الملابس الاوروبية على أساس فعالياتها العلمية ، وعلى اساس أنها تعبر عن الفردية ، وكل ذلك مما لاعلاقة له بالامور المقدسة . وبناء على ذلك فان تلك النظرة تمثل النزول الى المستوى الادنى . وعن هذا الطريق يرى بوركارت أن الملابس الاوروبية ربما ابتكرت خصيصا لتقضى على نماذج الحياة الاسلامية . فهى بضيقها تمنع الوضوء ، كما تعيق حركات الصلاة بطياتها الصلبة . وهى اذا لم يكن فى مقدورها تخريب القيم الداخلية فى الشعائر الدينية فهى على الاقل ، تحد ـ بسبب تفاهة التكوين ـ من اشاعاتها النورانية . (٩٥)

فى المسكن : ما بين المنزل والمصلى :

والمسكن شبيه بالملابس من حيث انه السكن والحماية من عوارض الطبيعة، ومن حيث انه الستر الحافظ من عيون المتطفلين والفضوليين . والمسكن فى النهاية حرم ، أي مكان مقدس ، من حيث انه يحفظ النساء ،وهن الحريم حقيقة مع العيال والذرارى ، الى

---

(٩٥) انظر بوركارت ، فن الاسلام ... ، ص ٩٩ .

جانب حفظ المال والمتاع . و « المال والبنون زينة الحياة الدنيا » كما تنص الآية الكريمة . ومن هنا قالوا : « دار الرجل جنته في الدنيا » كما قالوا : « ينبغى للدار ان تكون أول ما تبتاع ، واخر ما يباع » (٩٦) . ثم أن الدار الاسلامية بعد ذلك ، ما هي الا حرم حقيقى وليس مجازا ، من حيث أنها تصلح مكانا للعبادة كما هي للسكن والسكن .

ولكل ذلك لم يكن من الغريب أن تكون السنن النبوية هادية للمسلمين في اتخاذ مساكنهم ، وفى آداب تصرفهم فيها . ومثل المسكن الاسلامى ، هو بيوت النبى التى اتخذها بجانب مسجده الشريف فى المدينة ، وهي الحجرات التى كانت تنفتح على صحن الجامع حيث يسهل تردد النبى ما بين مساكنه ومسجده . وفى حجرات النبى نزلت الآية التى أعطت اسمها لسورة الحجرات ، وفيها : « ان الذين ينادونك من وراء الحجرات أكثرهم لا يعقلون » . وهى تقرر حرمة المسكن ، وضرورة الالتزام بعدم ازعاج صاحبه فجأة على حين غرة .

ومن الواضح ان وجود حجرات أزواج النبى متاخمة للمسجد كان قدوة اقتدى بها المسلمون الذين اتخذوا المصليات والمساجد فى ساحات دورهم أو بالقرب منها . وفي مثل تلك المساجد الصغيرة يذكر ابن حوقل (فى أواخر القرن الـ٤ هـ/١٠م) انه شاهد فى بلرم ، عاصمة صقلية ، المساجد العديدة فى الشارع الواحد أو الزقاق ، وعندما سأل عن سبب ذلك عرف أنهم يقيمون تلك المساجد ملاصقة أو متصلة ببيوتهم للمباهاة ، وأنه ربما اتخذ الأخوان مسجدين متجاورين ، ليس الا لأن يصلى كل منهما فى مسجده الخاص به « (٩٧) . وهذا مايفسر وجود مئات بل وآلاف المساجد فى كثير من المدن ، فى الوقت الذى لم يكن يوجد في تلك المدن من الجوامع أى المساجد الجامعة ، الا الواحد أو العدد القليل .

هكذا كان ببغداد حوالى سنة ٣٠٠هـ /٩١٣م نحو من ٢٧ (سبعة وعشرين) الف مسجد بينما كانت المساجد الجامعة حيث تقام خطبة الجمعة ثلاثة فقط : اثنان فى جانبى دجلة ، والثالث فى دار الخلافة . وكان الجامعان الاهليان يضيقان بالمصلين حتى كانت صفوف المصلين فيما وراء الجامع تمتد حتى دجلة ، بل وفوق السميريات فى النهر . وعند اقامة الصلاة كان المكبرون ينقلون التكبير للناس فى الركوع والسجود والقيام والقعود (٩٨) .

أما البصرة فكان فيها فى القرن الثالث الهجرى ٧ (سبعة) آلاف مسجد ، ولم تزد الجوامع فى القرن الرابع عن أربعة . وفي الفسطاط زادت المساجد الجامعة فى نفس هذا الوقت الى سبعة ، وكان الزحام يشتد فى صلاة الجمعة فى جامع عمرو بن العاص ، حتى تمتد الصفوف فى الاسواق على اكثر من الف ذراع من الجامع ، وحتى تمتلىء

(٩٦) العقد الفريد ، ج ٦ ص ٢٢٢ .

(٩٧) انظر ابن حوقل ، صورة الارض ، فى وصف بلرم .

(٩٨) ادم ميتز ، الحضارة الاسلامية ... ، ج ٢ ص ٢٦٣ .

القياسير (الاسواق المتخصصة) والمساجدالصغيرة والدكاكين حوله من كل جانب بالمصلين (٩٩) .

أما عن قرطبة فى منتصف القرن الرابعالهجرى ، فكانت دور العامة فيها تصل الى ١١٣ (مائة وثلاثة عشر) الف دار ، وبلغت عدةمساجدها ثلاثة آلاف ، بينما ظل جامعها الكبير مستأثرا باقامة صلاة الجمعة وحده . وهكذاافتتح الحكم المستنصر (ابن الناصر) خلافته بالنظر في الزيادة فى المسجد الجامع ، فكان ذلكأول عهد انفذه ... «وكان قطر قرطبة قد كثر به الناس ، فضاق الجامع عن حملهم ، ونالهمالتعب فى ازدحامهم . فسارع المستنصر الى الزيادة فيه ... وكان طول الزيادة من الشمالالى الجنوب ٩٥ (خمسة وتسعين) ذراعا . وعرضها من الشرق الى الغرب مثل عرض الجامعسواء ... »(١٠٠)

وعن بغداد التى زارها ابن جبير فى أواخرالقرن السادس الهجرى (١٢م) ، فان المساجد بجانبيها الشرقى (الرصافة) والغربى (الكرخ)«لا يأخذها التقدير فضلا عن الاحصاء » ، أما المساجد الجامعة التى تقام بها صلاة الجمعةفكانت ١١ (أحد عشر) مسجدا (١٠١) . وفى الاسكندرية التى يصفها ابن جبير بأنها أكثربلاد الله مساجد ، يذكر أن عدد مساجدها يتراوح مابين ١٢ (اثنى عشر) الف مسجد و٨(ثمانية) آلاف ، حسبما ينتهى تقدير المكثرين والمقلين من الناس .

وهو فى وصفة لمساجد الاسكندرية هذهيذكرنا بوصف ابن حوقل لمساجد بلرم فى صقلية ، فهو يكرر انها كثيرة جدا ويفسر ذلك بأن الاربعةمساجد والخمسة منها تكون فى الموضع الواحد ، وأن بعضها ربما كانت مركبة ، اى مسجدومدرسة مثلا أو غيرها ، مما يحبس عليها من أجل النفقة ، من دكاكين أو فندق او حمام .ومن مناقب صلاح الدين انه كان قد رتب لكل هذه المساجد ائمة مرتبين ، فمنهم من له الخمسةدنانير مصرية في الشهر ، وهى تعادل عشرة دنانير من عملة بلاد المغرب وقتئذ ، ومنهم من له فوقذلك أو دونه (١٠٢) . هذا ولو اننا نظن أن دولة صلاح الدين لم تكن ملتزمة بترتيب الأئمةوالسدنة لكل هذه المساجد ، فقد كان الكثير منها لا يزيد عن زوايا صغيرة ، اشبه ما تكونبمصليات خاصة ملحقة ببعض المساكن ، كما كان الحال فى بلرم بصقلية فى أواخر القرن الرابعالهجرى — فهذا ما يفهم من وجود الاربعة والخمسة منها فى نفس الموضع .

ولقد كان للمسجد الجامع ، من الطرازالعربى وهو طراز مسجد النبى فى المدينة ، أثره الذى لاينكر على تصميم الدار فى مدن الاسلامبشكل عام . «فقد اصبحت الدار بناء مربع الشكل

---

(٩٩) نفس المرجع ، ج ٢ ص ٢٦٤ .

(١٠٠) ابن عذارى ، البيان المغرب ، ج ٢ ص ٢٣٢ ، ٢٣٣ ، ٢٣٤ .

(١٠١) رحلة ابن جبير ، ص ٢١٥ .

(١٠٢) نفس المرجع ، ص ١٢ .

يتوسطه فناء ، أشبه ما يكون بصحن الجامع . وعلى هذا الفناء تتفتح ابواب الحجرات ، فكأن صحن الدار هو المتنفس لاهلها ، فهو يمدهم بالشمس والضوء والهواء ، وهم فى داخل حرمهم بعيدا عن أعين الغرباء . وربما غرس الصحن فى الدار الكبيرة بأشجار الفاكهة أو الرياحين حتى يصبح جنة القاطنين فيها ، تماما كما كان صحن المسجد ، وخاصة فى بلاد الاندلس ، وعلى الأخص فى جامع اشبيلية الذى يصفه ابن سعيد بالبستان ، يزهو بأشجار البرتقال التى تعطره وقت الازهار وتشعله بقناديلها الحمراء وقت الاثمار ــ ولهذا عرفه الاسبان المحدثون باسم « فناء البرتقال » : El Patio de las Noranjas .

ولقد سمح المجتهدون من فقهاء الاندلس بغرس الصحن فى الجامع بناء على مذهب اهل الشام ، وهو مذهب الامام الاوزاعى (دفين بيروت) الذى عرفوه قبل مذهب اهل الحجاز المالكى . أما عن تربيع المنزل حول الصحن ، بحيث ينقسم الى اربعة مساكن مستقلة حوله ، فربما كانت له علاقة بامكانية تمتع الرجل المسلم بالحد المسموح به فى الشريعة من الزوجات ، وهو اربعة .

وهكذا تأثرت عمارة الدار بعمارة الجامع ، كما كانت المساجد تختلط بالمساكن فى المدينة ، وصارت المساكن بدورها حرما بحكم الجوار ان لم يكن بطبيعتها ، كما بدانا بالتنويه . ولا بأس اذن فيما يقوله على زاهرى من أن كل مكان شريف طاهر كان يسمى مسجدا (١٠٣) . اما ما يضيفه الى ذلك من أن اسم المسجد قد ينطبق على المنتدى الذى يلعب فيه الشطرنج ، كما ينطبق على المدرسة او السوق ، فهو الأمر الذى يستحق المراجعة ــ على الأقل فيما يتعلق بالمنتدى والسوق . وعن هذا الطريق كان الدين يتغلغل فى حياة المسلم اليومية ، ويتحكم فى معظم تصرفاته العادية

صور من الحياة اليومية : ما بين العمل والعبادة :

الأذان وتنظيم الوقت فى المدينة :

ان أهم الفوائد العملية لكل تلك المساجد التى كانت تزخر بها المدينة الاسلامية ، تتمثل فى انها كانت تنظم حياة المدينة بفضل الصلوات التى تؤدى خمس مرات فى اليوم ما بين الفجر والعشاء . فالأذان من أعلى المئذنة كان يحدد الوقت لاهل المدينة ، كما تفعل أبراج الساعات فى الميادين الكبرى فى المدن الحديثة ، أو كما تفعل محطات الاذاعة من مسموعة ومرئية فى أيامنا هذه . وذلك مع الفارق الكبير الذى يتمثل فى أن الساعات الصغيرة التى لا تغادر معاصم الناس حاليا تكاد تغنيهم تماما عن الاحتياج الى ما ذكرناه من وسائل التوقيت القديمة ــ الا ان يتعلق الأمر بدقة ضبط الوقت . هذا ، بينما كان الأذان ومعرفة وقت الصلاة ضرورة حياتية بالنسبة لاهل المدينة حيث كانت الاعمال تبدأ وتنتهى ، واللقاءات تتم ، والحاجات تقضى تبعا لمواعيد الصلاة . وعلى وجه التفضيل بعد قضاء الفريضة ، سواء كانت صبحا أو مساء ، حتى تكون هناك فسحة من الوقت قبل الصلاة التاليه .

---

(١٠٣) انظر الحياة اليومية للمسلمين .. ، ص ١٥ .

وعند سماع الأذان يردد الناس التكبير والشهاده حسبما تقضى به السنة . وفى ذلك قال النبى (صلى الله عليه وسلم : «اذا سمعتم الأذان فقولوا مثل ما يقول المؤذن» (١٠٤) ومع تطور عمارة المسجد ، وبناء أكثر من مئذنة فى الجامع الواحد ، قد تصل الى اربعة مآذن فى الأركان الاربعة ، تطور الاذان فأصبح يؤدى جماعة فى شبه «كورس» كما يقال الآن . اما عن المؤذن الذى يصعد فى أعلى المئذنة ، فكان من المستحب ان يكون من العميان أثنـاء الهنار ، وذلك حتـى لا يكشف اسرار ما كان يجرى على أسطح المنازل أو فى وسط صحونها مما تعتبر نوعا من التجسس المنهى عنه ، وحتى لا يهتك حرمة النساء اللاتى يكن متحررات داخل بيوتهن ، بدون حجاب (١٠٥)

والى جانب الأذان استخدمت القناديـل فوق المآذن ليلا ، للاحتفال بهلال الشهر الهجرى الجديد ، أو بحلول موسم من المواسم الدينية المعروفة من المولد النبوى الى النصف من شعبان ، أو لارشاد الناس ليـلا الى موضع الجامـع وخاصة فى شهر رمضان حين التردد على الجامع من اجل صلاة التراويح بعد العشـاء . كذلك استخدمت القناديل فى المئذنة من أجل تعريف البعيدين عن المسجد ممن قد لا يسمعون الأذان من معرفة وقت السحور أو وقت الامساك عن الطعام قبيل اذان الفجر ، وهذا ما كان دارجا فى مكة على عهد ابن بطوطة ، سنة ٧٢٦هـ (١٠٦).

وبفضل القناديل المستخدمة فى أعلى المئذنة ظهرت تسمية جديدة للمئذنة ، هـى المنارة . ومع ارتفاع المآذن اصبحت فعلا منارات يهتدى بها المسافرون برا فى قوافـل الحج او فى طرق التجارة . كما كانت ترشد السفن فى المدن الواقعة على سواحل البحر ، او تنذر اهل المدينة بما قد يتهددها من خطر العدو البحرى ، امـا بايقاد النيران واطلاق الدخان فى أعلى المئذنة ـ المنارة ، وأما باستخدام المرايا فى التخاطب مع حامية المدينة او المحارس المجاورة ، وما يعتبر بداية لاستخدام الاشارات الضوئية فى التخاطب ، وهى التى عرفت حديثـا باسم «اشارات مورس» ، والتى مازالت دارجة الاستعمال بين البحارة حتى اليوم .

وبفضل المآذن ـ المنـارات التـى كانت منتشرة على ساحل البحر المتوسط كانت الرسالة او الخبر يصل من الاسكندرية الى طنجة فى ليلة واحدة ، وهى المسافة التى كانت يقطعها البريد العادى فى مدة شهرين ، الامر الذى كان مثـار العجب من «تكنولوجيا» ذلك العصر ـ عصر النهضة الاسلامية .

ومع مـرور الوقت تحولت بعض المآذن الى خلوات يعتكف فيها العباد ، كمـا حدث فى مآذن المغـرب الكبيرة على عهد الموحدين حيث عرفت المئذنة هناك ـ الى جانب المنارة ـ باسم الصومعة . اما فى المشرق فى نفس هذا الوقت (أواخر القرن السادس الهجرى /١٢ م) فقد

(١٠٤) العقد الفريد ، ج ٧ ص ٣٧ .

(١٠٥) انظر علي مزاهرى ، الحياة اليومية للمسلمين .. ، ص ١٧ .

(١٠٦) ابن بطوطة ، الرحلة ، ٧ . مصر ١٩٥٨ ، ج ١ ص ١٠٣ .

تحولت المئذنة الى نوع من منبر الخطبة أوكرسى الوعظ وقراءة القرآن . وفى ذلك يقول ابن الجوزى : « وقد رأينا من يقوم بالليل كثيراعلى المنارة فيعظ ويذكر . ومنهم من يقرأ سورا من القرآن بصوت مرتفع » . والرأى عند الفقيهالحنبلى الكبير أن هذا منكر لأنه « يمنع الناس من نومهم ، ويخلط على المتهجدين قراءاتهم » (١٠٧) . وهكذا تعددت اغراض المئذنة ، وتنوعت منافعها ، من : الدعوة الىالصلاة حتى خدمات البرق والهاتف ، مما ذكرنا .

اذان الفجر بداية اليوم :

هذا ولقد تطور الأذان هو الآخر ، راصبحمنذ وقت مبكر يؤدى بالتلحين ، وهو ما عارضه فى العصور الاسلامية الاولى بعض كبار الأئمة ،مثل : مالك بن انس ، لأنه يخرجه عن موضع التعظيم الى ما يشبه الغناء . وزاد الأمر فىأذان الفجر بما ادخل من التذكير والتسبيح والمواعظ ، مما كان يسبقه ويأتى بعده (١٠٨) .

والمهم أنه على صوت المؤذن ، يصحوالناس فى الفجر لأداء صلاة الصبح . وعندما يستيقظ رب البيت يصحو أهل الدار ،وخاصة الخدم اذا كان الرجل متيسرا . وتأتى الخادم بالطست والابريق ليتوضأ ، وبعد انتهاءالوضوء اما ان يصلى الصبح فى الدار ، او يخرج للصلاة فى المسجد القريب فى نفس الدرب . ولابأس من الاشارة هنا الى أن بعض المدن الاسلامية ، وخاصة فى الاندلس ، عرفت خطةالحى المستقل الذى كان يغلق على سكانه ليلا ، خشية السراق واللصوص . وفى ذلك تقولالنصوص أن « بلاد الاندلس لها دروب باغلاق تغلق بعد العتمة ولكل زقاق بائت (حارسليلى) فيه ، له سراج معلق ، وكلب يسهر ، وسلاح معد . وذلك لشطارة عامتها ، وكثرة شرهم ،واعيائهم فى امور التلصص ، الى أن يظهروا على المبانى المشيدة ، ويفتحوا الاغلاق الصعبة .ويقتلوا صاحب الدار خوفا من ان يقر عليهم، او يطالبهم بعد ذلك (١٠٩) .

كذلك كان من الممكن لرب الدار ان يذهبالى الحمام القريب اذا اراد الغسل ، وذلك أن موعد افتتاح الحمام كان يسبق صلاة الفجربما يقرب من ساعتين . والحقيقة ان الصلة كانت وثيقة بين المسجد والحمام ، فكأنها الصلةبين الوضوء والصلاة .

ولا بأس من الاشارة هنا ايضا الى ماحاولهالبعض من ايجاد صلة احصائية بين المساجد والحمامات ، فرأوا ان الحمام الواحد يمكنان يخدم خمسة مساجد . وعن هذا الطريق

(١٠٧) تلبيس ابليس ، ص ١٣٧ ، ١٤٣ .

(١٠٨) نفس المصدر ، ص ١٣٧ .

(١٠٩) انظر السيد عبد العزيز سالم ، تاريخ المسلمينوآثارهم فى الاندلس ، ص ٣٠٥ (نص لابن سعيد نقله المقرى فى نفح الطيب) .

ضاعفوا عدد الحمامات خمس مرات ليتعرفوا على عدد ما كان فى المدينة من المساجد وقتئذ ، وذلك عند اغفال المؤرخين لذكر عددها(١١٠) .

وبعد الصلاة يعود الرجل الى الدار والصبح لم ينبلج بعد . وفى هذا الوقت يكون أهل الدار جميعا قد بدأوا فى الاعمال المنزلية ،وأولها اعداد العجين ثم خبزه فى فرن الدار ، اذا كانت الدار كبيرة أو اعطاؤه لصبى الخباز الذى يمر على الدور فى الصباح . وبعد ان يتناول رب الدار طعام الافطار تكون الشمس قد طلعت فيستعد للخروج الى عمله : الى الديوان مثلا ان كان من خاصة الأمير ، أو الى المسجد الجامع ان كان قاضيا أو فقيها عالما ، او الى متجره ان كان تاجرا . ويظل الرجل يصرف عمله الى وقت الظهيرة ، فيخرج لأداء الفريضة ثم يعود الى بيته لتناول الغذاء .
واذا كانت الصلوات بالنسبة للمتيسرين فى المدينة ، واجبات تؤدى فى أوقاتها ، فانها كانت أوقات راحة من عناء العمل بالنسبة للكادحين من صغار الناس . ولقد ترتبت على ذلك أمور غريبة فى بعض الاحيان : كاحتكار أهل الذمة ، مثل اليهود ، لبعض الحرف فى بعض الاقاليم . ففى القرن الرابع الهجرى كانت حرفة البناء فى مدينة سجلماسة فى جنوب بلاد الغرب الاقصى ، وقفا على اليهود ، وذلك لأنهم كانوا« يلازمون الخدمة دون خروج لفرائض الصلوات ، ولا لغير ذلك من ملازم العبادات ، فتأتى خدمتهم موفرة سريعة (١١١) .

الاحتفال بصلاة الجمعة فى القاهرة :

واذا كانت الصلوات اليومية تؤدى طوال الأسبوع فى مسجد الحى القريب من الدار ان لم يكن فى الدار أحيانا ، فان صلاة الجمعة كانت تؤدى باحتفال عظيم فى المسجد الجامع فى وسط المدينة ، فى حى السوق الكبير .

ومن ابدع الاحتفالات بصلاة الجمعة ماكان فى رمضان على عهد الخلفاء الفاطميين فى مصر . فكان الخليفة يذهب الى الجامع الأنور الكبير (الازهر) فى هيئة المراسم بالمظلة، ولباسه ثياب الحرير البيض . ويفرش فى المحراب ثلاث طرحات من نسيج الدبيقى الأبيض ، وهى منقوشة بالحمرة . ويعلق ستران عن يمين المحراب ويساره ، فى الأيمن منهما كتابة بالحرير الأحمر ، واضحة منقوطة ، أولها البسملة ، والفاتحة ، وسورة الجمعة . وفى الستر الأيسر مثل ذلك أيضا وسورة اذا جاءك المنافقون ، قد أسبلا وفرشا فى التعليق بجانبى المحراب لاصقين بجسمه .

ويصعد القاضى بمبخرة لطيفة الى أعلى المنبر ليبخر القبة التى سيجلس فيها الخليفة للخطابة ، وذلك بعود ند مثلث لا يشم مثله الاهناك ، ويكرر ذلك ثلاث مرات . ويقوم قراء

---

(١١٠) انظر ميتز، الحضارة الاسلامية ... ، ج ٢ ص ٢٦٦.

(١١١ (انظر كتاب الاستبصار ، ص ٢٠٢ .

الحضرة من الجانبين يطربون بالقراءة نوبة بعدنوبة . وعندما يتقدم الخليفة نحو قاعة الخطابة من الجامع يقوم العساكر وصبيان الخاص بحراسة المقصورة من الخارج والداخل . وعند الأذن للجمعة يدخل قاضى القضاة فيسلم على الخليفة ، قائلا ، « السلام على أمير المؤمنين الشريف القاضى ورحمة الله وبركاته ، الصلاة يرحمك الله » . فيخرج الخليفة وحوله رجال الحاشية والحرس ، فيصعد المنبر الى أن يصل الى الذروة تحت القبة المعطرة بالبخور ، فاذا استوى جالسا أشار الى الوزير الواقف قبالة على باب المنبر بالصعود ، فيصعد ويقبل يديه ورجليه بحيث يراه الناس ثم يزرر عليه القبة الشبيهة بالهودج ثم ينزل فيقف ضابطا لباب المنبر .

أما الخطبة التى يخطبها الخليفة بعدئذ ، فهى قصيرة يقرأ من مسطور يعده ديوان الانشاء ، ويقرأ فيها آية من القرآن الكريم . وتشتمل الخطبة على الفاظ جزلة ، ويذكر فيها من سلف من آبائه حتى يصل الى نفسه فيقول : « اللهم وأنا عبدك وابن عبدك لا أملك لنفسى ضرا ولا نفعا » . ويتوسل بدعوات فخمة ، ويدعو للوزير وللجيوش بالنصر والتأليف ، وللعساكر بالظفر ، وعلى الكافرين المخالفين بالهلاك والقهر . ثم يختم بقوله : « اذكروا الله يذكركم » فيطلع اليه من زر عليه ويفكك ذلك التزرير ، وينزل القهقرى . فينزل الخليفة ويصير فى المحراب على الطراحات وحده اماما ، ويقف الوزير وقاضي القضاة صفا ومن ورائهما الاستاذون المحنكون ، والامراء المطوقون ، ورجال الدولة . فاذا سمع الوزير الخليفة أسمع القاضى ، فاسمع القاضى المؤذنين ، واسمع المؤذنون الناس .

هذا والجامع مشحون بالعالم للصلاة وراءه . فيقرأ ما هو مكتوب فى الستر الأيمن فى الركعة الأولى ، وما هو مكتوب فى الستر الأيسر فى الركعة الثانية ، وذلك على طريق التذكار خيفة الارتجاج . فاذا فرغ ، خرج الناس ، وركبوا أولا فأولا ، وعاد الخليفة طالبا القصر والوزير وراءه ، وضربت البوقات والطبول (١١٢) .

ومن أجمل وصف لاحتفالات صلاة الجمعة بعد ذلك ، ما دبجه يراع الأديب الفقيه ، الرحالة الاندلسى ابن جبير ، فى أواخر القرن السادس الهجرى (١٢ م) ، سواء فى مصر على عهد صلاح الدين أم فى بغداد على عهد الخليفة الناصر .

ففى مساجد القاهرة الجامعة كان الخطيب يأتى لابسا الثياب السوداء حيث كان السواد شعار الدولة العباسية . « وصفة لباسه : بردة سوداء ، عليها طيلسان شرب أسود (اى غطاء الرأس الذى ينزل على الكتفين من حرير الشرب المصرى الأسود) ، وهو الذى يسمى بالمغرب « الاحرام » ، وعمامة سوداء ، متقلدا سيفا . وعند صعوده المنبر يضرب بنعل سيفه المنبر ، فى أول ارتقائه ، ضربة يسمع بها الحاضرين ، كأنها أيذان بالانصات ، وفى توسطه اخرى ، وفى انتهاء صعوده ثالثة . ثم يسلم على الحاضرين يمينا وشمالا ، ويقف بين رايتين سوداوين ، فيهما تجزيع بياض ، قد ركزتا فى أعلى المنبر » .

---

(١١٢) الخطط للمقريزى ، ج ٢ ص ٢٨١ .

أما عن الخطبة « فيأخذ الخطيب فيهاماأخذ سنى ، يجمع فيها الدعاء للصحابة رضى الله عنهم — وللتابعين ، ومن سواهم ، ولأمهات المؤمنين ، زوجات النبى — صلى الله عليه وسلم — ولعميه الكريمين حمزة والعباس رضى الله عنهما » . ومن حيث الاسلوب ، كان الخطيب « يلطف الوعظ » ، ويرقق التذكير ،حتى تخشع القلوب القاسية ، وتتفجر العيون الجامدة » .

وأما الدعاء فى نهاية الخطبة ، فى ذلك التاريخ ، فكان للامام العباسى — بعد ان أنهى صلاح الدين خلافة الفاطميين — أبى العباس أحمد الناصر لدين الله ... ثم لمحيى دولته أبى المظفر يوسف بن أيوب صلاح الدين ، ثم لأخيه ، ولى عهده ، أبى بكر سيف الدين (الملك العادل) (١١٣) .

وفى بغداد رأى ابن جبير الخليفة الناصر فى دجلة ، أمام منظرته بالجانب الغربى ، وهو يصعد فى زورقه نحو قصره بالجانب الشرقى ،فوصفه : « وهو فى فتاء من سنه ، أشقر اللحية صغيرها ، حسن الشكل ، جميل المنظر ، أبيض اللون ، معتدل القامة ، رائق الرواء ، سنه نحو الخمس وعشرين سنة » .

وكان الخليفة يرتدى الثوب الابيض المفصل فى شبه قباء ،والمزركش برسوم الذهب. أما غطاء الرأس فالقلنسوة المذهبة ، المطوقة بالوبر الأسود الغالى الثمن ، مما يلبسه الملوك : كفراء الفنك ، وما هو اشرف وأقيم . والخليفة كان يتزيا بهذا الزى التركى الطراز ، للتمويه واخفاء شخصيته ، « ولكن الشمس لا تخفى وان سترت » كما يقول ابن جبير الذى أبصر الخليفة مرة أخرى فى اليوم التالى ، وهو يتطلع من منظرته بالشط الغربى » (١١٤) .

وبعد حوالى ١٥٠ (مائة وخمسين) سنة يصف ابن بطوطة (سنة ٧٢٦ هـ) رسوم خطبة الجمعة فى البيت الحرام بمكة ، على عهد الملك الناصر ، سلطان مصر المملوكى ، وهى تقريبا على نفس رسم خطبة الجمعة فى القاهرة أيام صلاح الدين .

ففى يوم الجمعة كان المنبر يلصق الى صفح (واجهة) الكعبة ، بين الحجر الأسود والركن العراقى ، مقابل المقام الكريم (مقام براهيم) . ويأتى الخطيب لابسا السواد — من كسوة الملك الناصر — وهو يتهادى بين رايتين سوداوين ،وبين يديه أحد القومة فى يديه الفرقعة (شبه السوط) يضرب بها فى الهواء تنبيها الى حضور الخطيب . وعند الاقتراب من المنبر يقبل الخطيب الحجر الاسود ، ويدعو عنده . ثم يقصد المنبر ، ورئيس المؤذنين بين يديه لابسا السواد هو الآخر ، على عاتقه السيف .

وتركز الرايتان على جانبى المنبر . وعندما يبدأ الخطيب فى صعود درج المنبر يقلده المؤذن السيف ، فيضرب بنصله ضربة فى الدرج يسمع بها الحاضرين ثم يضرب فى الدرج الثانى ضربة

---

(١١٣) انظر رحلة ابن جبير ، ص ١٩ — ٢٠ .

(١١٤) نفس المصدر ، ص ٢١٤ .

ثم فى الثالثة أخرى . وعندما يصل الى أعلى الدرجات يضرب ضربة رابعة ، ويقف داعيا بدعاء خفى ، ثم يقبل على الناس فيسلم عن يمينه وشماله ، ويرد عليه الناس ثم يقعد . وعندئذ يؤذن المؤذنون فى أعلى قبة زمزم فى حين واحد . فاذا فرغ الأذان خطب الخطيب خطبة يكثر بها من الصلاة على النبى (صلعم) ، وعلى آله ، ويترضى عن الخلفاء الاربعة وعن سائر الصحابة . وأخيرا يدعو الى الملك الناصر (سلطان مصر) والسلطان نور الدين على بن رسول (سلطان اليمن) ثم للشريفين أميرى مكة : سيف الدين وأسد الدين (من بنى قتادة) .

وعند الفراغ من الصلاة ينصرف الخطيب والرايتان عن يمينه وشماله ، والفرقعة امامه اشعارا بانقضاء الصلاة . ثم يعاد المنبر الى مكانه الكريم (١١٥) .

مجالس الوعظ والتذكير : مجلس الخجندى فى المدينة :

ومما شاع فى ذلك العصر : مجالس الوعظ والتذكير التى يعقدها مشاهير الفقهاء ، والتى كان الناس يحتفلون بها احتفالا عظيما فى المساجد الجامعة ، فى : الحرمين الشريفين أو فى عاصمة الخلافة بغداد أو فى غيرها . ومن تلك المجالس ما شاهده ابن جبير ووصفه وصفا رائعا ، فى المدينة المنورة ثم فى بغداد ــ حيث كان الوعظ يلقى اهتمام الجميع ، من : عامة الناس الى الخليفة الناصر وأهل قصره .

ففى ليلة الجمعة السابع من المحرم (سنة ٧٢٦ هـ) عقد رئيس الشافعية صدر الدين الاصبهاني ، وهو محمد بن عبد اللطيف الخجندى ، الملقب برئيس العلماء ، مجلس وعظ فى المسجد النبوى . وقد بدأ المجلس بأن صعد الخجندى الكرسى الذى كان قد أعد له بازاء الروضة المقدسة ، بينما اصطف قراؤه الذين حضروا معه أمامه ، فابتدروا (فى شبه جوقة) قراءة القرآن : « بنغمات عجيبة ، وتلاحين مطربة مشجية ، وهو يلحظ الروضة المقدسة فيعلن بالبكاء » . واذا كان رئيس العلماء قد بدأ خطبته باللغة العربية ، فانه عندما أخذ فى وعظ الحاضرين استخدم اللسانين العربي والفارسي . وفى اثناء الوعظ كان العالم الخراساني يشير ما بين الفينة والاخرى الى الروضة الشريفة ، ويردد هذا البيت من الشعر :

هاتيك روضته تفوح نسيما ... صلوا عليه وسلموا تسليما

وتمادى رئيس الشافعية الاصفهانى فى وعظه الى أن أطار نفوس الاعاجم خشية ورقة ، فتهافتوا عليه ، وهم يعلنون التوبة وقد طاشت البابهم ، وذهلت عقولهم . وكان اعلان التوبة يتمثل فى جز النواصى أى قص شعر مقدم الرأس : اعلانا عن الخضوع والتذلل ــ تماما كما كان يفعل العرب قديما عندما يأسرون الرجل الشريف ، فيكتفون منه بقص شعر رأسه قبل اطلاق سراحه ، مما يفهم منه أن العرب قديما لم يكونوا يتعممون . والمهم ان المنفعلين بالوعظ من العجم كانو يلقون برؤوسهم بين يدى الشيخ فيحز نواصيها بالمقص واحدة بعد أخرى ،

---

(١١٥) رحلة ابن بطوطة ، ص ٩٩ ــ ١٠٠

ويخلع عمامته ليكسو بها راس الذى يجز ناصيته تكريما . وهنا يسرع بعض الحاضرين ليضع عمامته على راس الشيخ . وهكذا تتوالى عملية قص الشعر وتبادل العمام مرات ومرات خلال الجلسة ، وسط دهشة الحاضرين وذهولهم .

وقبل ان ينهى الخطيب الخبير فى اثارة مشاعر مستمعيه ، جلسة وعظه ، قال للحاضرين : انه تكلم ليلة بالحرم المكى قبل هذه الليلة ، وانه لا بد للواعظ من كدية (مكافأة أو هدية) ، « وأنا أسألكم حاجة ان ضمنتوها لى ، أرقت لكم ماء وجهى » . وأعلن الجميع شاهقين، استعدادهم لتلبية حاجته، فقال الداعية المدرب على كسب قلوب جماهير المؤمنين : « حاجتى أن تكشفوا رؤوسكم ، وتبسطوا أيديكم ، ضارعين لهذا النبى الكريم ، فى أن يرضى عنى، ويسترضى الله عز وجل لى » . واخذ الرجل فى تعداد ذنوبه والاعتراف بخطاياه حتى اطار الناس عمائمهم ، وبسطوا أيديهم للنبى (صلعم) داعين له ، باكين متضرعين .

ويختم ابن جبير مجلس الوعظ العجيب فى الحرم النبوى الشريف ، قائلا : « فما رأيت ليلة اكثر دموعا ، ولا أعظم خشوعا، من تلك الليلة » . وهو يشير الى أن الخانون بنت الامير مسعود كانت بين الحاضرين ، وانها كانت تستمع الى وعظ صدر الدين وقد ازيل عنها الستر ، مما سمح للرحالة الاندلسى الدقيق الملاحظة بأن يمعن النظر فيها ، وهى وسط خدمها وكرائمها، متلفعة بردائها ، ويقول : « فعاينا من أمرها فى الشهرة الملوكية عجبا » (١١٦) .

الهبات والنذور فى صلاة الجمعة فى المسجد النبوى :

واذا كان ان جبير قد اخذته الدهشة والعجب من مجلس الوعظ لبلة الجمعة ، فان ما عاينه فى صلاة الجمعة نهارا فى نفس المسجد النبوى ، من استغلال لخطيب للصلاة ، وطلبه الكدية (المكافأة) العينية — هذه المرة — من المصلين، قد أثار فيه شعور السخط والاشمئزاز، وزاد من خشيته على الاسلام الصحيح فى تلك الأصقاع المشرقية ، حيث راى من البدع ما لم ير له مثيلا فى بلاد الموحدين بالمغرب والاندلس .

فلقد طالت جلسة الخطيب بين الخطبتين على غير العادة ، وذلك بسبب انتشار عدد من الخدمة من اعوان الخطيب فى الجامع، يخترقون الصفوف ويتخطون الرقاب ، وهم يجمعون الهبات (الكدية) من الحاضرين ، وخاصة الاعاجم الذين كان منهم من اعد للأمر عدته ، كما يسجل رحالتنا الذى لا تفوته شاردة ولا واردة . « فمنهم من يطرح النوب النفيس ؛ ومنهم من يخرج الشقة الغالية من الحرير فيعطيها ، وقد أعدها لذلك . ومنهم من يخلع عمامته فينبذها ، ومنهم من يتجرد عن برده فيلقى بها » . ومن الفقراء من كان يقدم القطعة (الفضلة) من الخادم ، أو يدفع ببعض النقود ، التى كانت تصل الى الدينار والدينارين . اما النساء فمنهن من كانت تطرح خلخالها ، ومن كانت تخرج خاتمها فتلقيه .

---

(١١٦) رحلة ابن جبير ، ص ١٨٦ — ١٨٧ .

كل ذلك والخطيب يلحظ بعين النهم عملية الاستجداء المخزية ، وابن جبير يتململ ضجرا ، ويخشى ان الوقت ينقضي ، والصلاة تفوت (١١٧) .

الوعظ والتذكير في بغداد : مجلس القزويني رئيس الشافعية :

ولقد أعاد وعاظ بغداد من كبار المشايخ والفقهاء الى ابن جبير ثقته فى المشرق من جديد ، وفى نفسه ، بعد أن كان خطيب الجمعة قد زعزعها فى المسجد النبوى بما جمعه من المال والمتاع اثناء الصلاة ، وبعدما صدم رحالتنا الشديد التدين من احوال أهل بغداد الذين وصفهم بالتصنع والتكبر والرياء ، وبأنهم لا يرعون حقا للغريب ، ولا يغيرون منكرا فى ذات الله . ففقهاء بغداد من المحدثين والوعاظ المذكرين لهم « فى طريقة الوعظ والتذكير ، ومداومة التنبيه والتبصير ، والمثابرة على الانذار والتحذير ، مقامات تستنزل لهم (لأهل بغداد) من رحمة الله تعالى ما يحط كثيرا من أوزارهم ، ويسحب ذيل العفو عن سوء آثارهم ... » .

وابن جبير ينص على أن مجالس الوعظ فى بغداد كانت جارية على مدار أيام الاسبوع ، مما يفهم منه ان العصر كان عصر الوعظ والتذكير ، وان ذلك قد يكون رد فعل من جانب فقهاء أهل السنة على حركة التصوف التى كانت قد انتشرت فى كل أرجاء العالم الاسلامى وقتئذ ، حتى أصبحت وكأنها المظهر الحى للاسلام ، أو المذهب الدارج لعامة الناس مما نرجو أن يكون موضوعا خاصا نعود اليه فى المدينة الاسلامية مرة أخرى .

وأول من شاهده ابن جبير من وعاظ بغداد ، هو الشيخ الامام رضى الدين القزويني ، رئيس الشافعية هناك ولقيه المدرسة النظامية ، حيث كان مجلسه أثر صلاة العصر من يوم الجمعة الخامس لشهر صفر . وما يلفت النظر فى تلك المجالس هو التراتيب التى كانت تصاحب عقدها ، والتى صارت رسوما لا يحسن التخلى عنها . فبينما يصعد الامام القزوينى المنبر ، كان القراء يصطفون أمامه على الكراسى التى وضعت لذلك ، « وأخذوا فى القراءة ، فنوقوا وشوقوا ، وأتوا بتلاحين معجبة ، ونغمات محرجة مطربة » . وبعد الخطبة بدأ توجيه الاسئلة الى الخطيب العالم ، وذلك عن طريق البطاقات المكتوبة التى كانت تدفع اليه فيجمعها فى يده ، ويجاوب على كل واحدة منها .

وقرب نهاية المجلس : « سرت حميا وعظه الى النفوس حتى أطارتها خشوعا ، وفجرتها دموعا . وبادر التائبون اليه سقوطا على يده ووقوعا . وهكذا بدأ جز النواصى ، وتوزيع البركة على الراغبين (١١٨) ، كما شاهدنا قبل ذلك فى المسجد النبوى فى المدينة .

(١١٧) نفس المصدر ، ص ١٨٨ .

(١١٨) انظر رحلة ابن بطوطة ، ص ٢٠٥ ــ ٢٠٦ .

رأى فى قراءة القرآن على طريقة التلحين :

وتعدد القراء هنا ، كما فى المدينة ، يعتبر تجديدا فى القراءة وفن تلاوة القرآن مما لفت أنظار بعض الباحثين المحدثين الى انه ربما كان تأثيرا من تأثيرات الزرادشتية الفارسية القديمة. ففى ذلك يقول علي مزهرى ، فى كتابه عن« الحياة اليومية للمسلمين فى العصر الوسيط ، من : القرن العاشر الى القرن الثالث عشر » ،انه منذ القرن العاشر الميلادى (٤ هـ) أدخل : « التنغيم » فى الاذان واصبح سنة دارجة ،وزيد فى عدد المؤذنين الذين كانوا يرفعون الأذان « ملحنا » بالأصوات المجتمعة فى شكل «كورس»(جوقة) . وفى ايران الشرقية ، جرت العادة على جمع المقرئين على الكراسى امام المنبر ،وانتشرت عادة قراءة القرآن منغمة ، وكذلك الصلاة ، بسرعة كبيرة . وكما كان يفعل كهنة المجوس من قبل ، من ترتيل الجاثا (Gatha) وهى انشودة زرداشت ، خمس مرات فى اليوم ،صارت الصلوات الخمس مناسبة للترتيل المنغم والملحن ، على طريقة الزند ــ بستاه أى كتاب زرداشت (البستاه : Avesta) وتفسيره (الزند : Zend) وكذلك الحال بالنسبة للصلاة التى كان بها ، فى أول الأمر ، نوع من البساطة والخشونة ، اذ بدأت تشبه الاحتفالات الدينية فى المعابد البوذية وبيوت النار المجوسية، وهو الأمر الذى اثار دهشة عرب اسبانيا وافريقية من زوار المشرق (١١٩) .

والذى نلاحظه هو ان المؤلف ينسب خطأ الى ابن جبير انه قال بهذه المناسبة (أى مناسبة القراءة المنغمة الملحنة) : « انه لا اسلام ببلاد المشرق » . والحقيقة ان ابن جبير كان مبهورا بسماع القرآن بأصوات الغناء ، فى غاية من الانسجام والراحة ، أما الذى كان يشكو منه فهو التفتيش الجمركى (فى الديوان) الى جانب المكوس فى مصر . ثم انه عندما عاين نفس الشيء فى جدة ، لم يستطع كبت غضبه فقال فى أكثر من مناسبة اشياء ، مثل : « واكثر هذه الجهات الحجازية وسواها فرق وشيع لا دين لهم ... ،وهم يعتقدون فى الحاج ما لا يعتقده أهل الذمة». ومثل : « انه لا اسلام الا ببلاد المغرب ... وماسوى ذلك مما بهذه الجهات المشرقة فأهواء وبدع ، وفرق ضالة وشيع ، الا من عصم الله عز وجل من أهلها . كما انه لا عدل ولا حق ولا دين ، على وجهه الا عند الموحدين ــ اعزهم الله ــ فهم آخر ائمة العدل فى الزمان . وكل من سواهم من الملوك فى هذا الأوان فعلى غير الطريقة ،يعشرون تجار المسلمين كأنهم اهل ذمة لديهم ، ويستجلبون اموالهم بكل حيلة وسبب ....اللهم هذا السلطان العادل صلاح الدين ، الذى ذكرنا سيرته ومناقبه .... » . بل وبلغ به الغضب الى حد التصريح بأن من يعتقد من فقهاء الاندلس اسقاط فريضة الحج عنهم ، فاعتقاده صحيح لهذا السبب ، وبما يصنع بالحاج مما لا يرتضيه الله عز وجل (١٢٠) .

---

(١١٩) انظر على مزاهرى ، الحياة اليومية للمسلمين .. (بالفرنسية) ، ص ١٩ .

(١٢٠) رحلة ابن جبير ، ص ٥١ ــ ٥٣ .

وغير ذلك فان على مزاهرى لا يشير الى مصدر معلوماته عن اناشيد الزرادشتية ، مما يدعو الى النظر بشيء من الريبة الى تلك المقارنة الغريبة ، وان كنا لا نرى بأسا فى أن يكون ابن الجوزى ، فى كتابه « تلبيس ابليس » هو المصدر الذى يشير الى ما يمكن ان يكون فى ايقاد النيران الكثيرة ليلة ختمة القرآن ، من التشبه بالمجوس ، وان كان ذلك يأتي عند ابن الجوزي بطريقة عابرة (١٢١) . وشبيه بذلك ما يسم به بعض المذاهب الاسلامية بالثنوية كالقدرية (١٢٢) ، أي بأنها تعتقد فى مبدأي الخير والشر على اساس أنهما أصل الوجود ، وهو ما تقول به المانوية : أصل حركات الزندقة فى المسيحية والاسلام .

ومن هذا المنطلق يشير على مزاهري الى مقالة ابن حزم التي يصف فيها القرامطة والفاطميين بأنهم ثنوية ، بسبب استخدامهم لتأويل القرآن ، وقولهم ان لكل شيء ظاهر وباطن ، وهو الامر الشائع عند الشيعة الذي يعرفون عند اهل السنة بالباطنية . وهو لذلك يريد ان يجعلهم « مانوية » الاسلام (١٢٣) . ولا بأس من ان نشير هنا الى ان صاحب كتاب الحياة اليومية للمسلمين يريد ان يخرج من دراسته بأن كثيرا من عناصر الحضارة الاسلامية متأثرة بشكل مباشر بالحضارات الشرقية السابقة على الاسلام، سواء كانت ثنوية فارسية، او سنسكريتية هندية ، او كونفوشيوسية صينية . وفى ذلك يقول ان الخوارج اصلهم من جزيرة « خارج » الفارسية ، وان الصوفية هي تحوير لكلمة « صوبحية » السنسكريتية الاصل والتي تعني الفردوس أي مدينة السلطان السماوي ، وان الالقاب الاسلامية المنسوبة الى الدين ، مثل : مجد الدين ومحيي الدين وصلاح الدين هي من التقاليد الصينية الايرانية (١٢٤).

أما عن قراءة القرآن بالحان التي رأى انها من تأثيرات الزرادشتية ، فان الذي كان يعارضها وقتئذ ، هو فقيه بفداد فى ذلك العصر: الامام ابو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي (٥٠٨ ــ ٥٩٦ هـ) . فهو يشير الى بدء الاختلاف فيها منذ أيام ائمة السنة الاوائل . فبينما كان الشافعي يجيزها ، ويقول ، « لا بأس بقراءة الالحان وتحسين الصوت » ، كان ابن حنبل ومن ذهب مذهبه ــ ومنهم ابن الجوزي ــ يكرهونها . وهو يعلق على موقف الشافعي ، مذكرا بأنهم كانوا فى زمانه يلحنون يسيرا ، أما عن قراء عصره « فقد صيروا ذلك على قانون الاغاني ، وكلما قرب ذلك من مشابهة الغناء زادت كراهته .

ولم يكن التلحين وحده هو آفة القراءة الوحيدة على عهد ابن الجوزي . فقد كان يرى فى الاشتغال بالشاذ منها آفة أخرى لا هدف منها الا طلب الشهرة ، وجلب مديح الناس . وهو يعترض أيضا على ما كان يجري من العجلة فى القراءة ، ومحاولة ختم القرآن بطريقة آلية

(١٢١) تلبيس ابليس ، ص ١١٢ .

(١٢٢) نفس المصدر ، ص ٢٠ .

(١٢٣ (انظر الحياة اليومية .. ، ص ١٤ .

(١٢٤) نفس المرجع ، ص ١٠ ، ١١ ، ٤٥ ، ٩٦ .

بأسرع وقت . فقد عاين بنفسه من « كان يجمع الناس ، ويقيم شخصا ، ويقرأ فى النهار الطويل ثلاث ختمات . فان قصر عيب ، وان أتم مدح . وتجمتع العوام لذلك ويحسنونه » . وهو يرى أن كل ذلك من تلبيس ابليس الذي يريهم ان فى كثرة القراءة ثوابا . والقراءة تنبغى ان تكون على تمهل ، كما تنبغي ان تكون لله تعالى ، لا للتحسين بها . (٢٥)

مجلس وعظ ابن الجوزي فى بغداد :

هكذا ، وعلى عكس ما كنا نتوقع ، فان مجلس وعظ شيخنا الحنبلى ابن الجوزى الذى كان يقيمه صباح كل يوم سبت ازاء داره بالجانب الشرقي من بغداد ، على شاطىء دجلة ، غير بعيد من قصور الخلافة ، لم يكن يقل فخامة عن مجالس رؤساء الشافعية من شيوخ خراسان ، ممن حضرنا مجالسهم فى مكة والمدينة او فى بغداد — ان لم يكن أحفل وأجل .

فقد جرى الرسم المعتاد من بدء قراءة القرآن اثر صعود ، على المنبر . وهنا يعدد ابن جبير أكثر من عشرين قارئا ، كان على كل اثنين منهم او ثلاثة قراءة آية : « يتلونها على نسق بتطريب وتشويق . فاذا فرغوا ، تلت طائفة أخرى على عددهم آية ثانية . ولا يزالون يتناوبون آيات من سور مختلفات ، الى ان يتكاملوا قراءة ، وقد أتوا بآيات مشتبهات ، لا يكاد المتقد الخاطر يحصيها عددا أو يسميها نسقا » .

وعلى نسق تسلسل الآيات المقروءة ، دون تقديم أو تأخير ، كانت تدور الخطبة ثم يكملها على قافية آخر آية منها .

وبذلك لم يكتف صاحب كتاب تلبيس ابليس الذي خصصه لنقد البدع والمبتدعين ، بأن يصطف امام منبره عشرون قارئا واكثر ، ينشدون القرآن بأصوات الجماعة ، وبقراءة التلحين والتطريب والتشويق ، بل انه يربط موضوع الخطبة بقراءة جماعة المنشدين بطريقة فذة ، جعلت الرحالة الاندلسي يتذكر قوله تعالى : « أفسحر هذا أم أنتم لا تبصرون » ، و « ان هذا لهو الفضل المبين » .

وبعد الخطبة تنهال عليه المسائل فى القرقاع ، فيجاوب بأسرع من طرفة عين . وكانت تلك الاجابات تشغل معظم وقت المجلس . اما ما يلحق بها من الوعظ والآيات البينات ، فقد « طارت لها القلوب اشتياقا ، وذابت بها الانفس احتراما ، الى أن علا الضجيج وتردد بشهقاته النشيج ، واعلن التائبون بالصياح ، وتساقطوا عليه تساقط الفراش على المصباح ، كل يلقي ناصيته بيده فيجزها ، ويمسح على رأسه داعيا له ، ومنهم من يغشى عليه فيرفع فى الاذرع اليه » .

ويختم ابن جبير وصفه قائلا : « فشاهدناهو لا يملأ النفوس انابة وندامة ، ويذكرها هول يوم القيامة ، فلو لم نركب ثبج البحر ، ونعتسف مفازات الفقر ، الا لمشاهدة مجلس من مجالس

---

(١٢٥) انظر تلبيس ابليس ، ص ١١٢ — ١١٤ .

(١٢٦) رحلة ابن جبير ، ص ٢٠٦ — ٢٠٨ .

هذا الرجل ، لكانت الصفقة الرابحة ، والوجهةالمفلحة الناجحة ، والحمد لله ان من بلقاء من يشهد الجمادات بفضله ، ويضيق الوجود عنمثله (١٢٦)

هذا ، وكان الرسم يقضي أيضا بانشاداشعار من النسيب : « مبرحة التشويق ، بديعة الترقيق ، تشعل القلوب وجدا ، ويعود موضعهاالنسيبي زهدا » . مثل :

أين فـؤادي اذابــه الوجــد وأيــن قلبــي فمــا صحــا بعــد

وكان الواعظ الخبير باثــارة مشــاعرالجماهير الدينية ، يردد الشعر والانفعال قد أثر فيه هو الآخر ، وفجأة ينزل عن المنبر ـ خشيةالافحام ـ دهشا عجلا ، « وقد أطــار القلوب وجلا ، وترك الناس على أحر مــن الجمــر ،يشيعونه بالمدامع الحمر ، فمن ملن بالانتحاب ، ومن متعفر بالتراب ... » . وهذا مما شاهدهابن جبير فى مجلس ابن الجوزي الذي كان يعقد صباح الخميس فى ساحة قصور الخليفة ، حتىيتمكن امير المؤمنين والسيدة والدته ومن حضر من الحرم ، من سماع الخطبة والوعظ المثيــر(١٢٧) .

وبذلك تكون رسوم مجالس الوعظ قــداستقرت حسبما ادت نواميس تطــور الحيــاة الدينية فى المشرق الاسلامي فى أواخــر القــرنالسادس المهجري (١٢م٠) . فالمنشدون يقرأون القرآن بأصوات الجماعة (الكورس) وبقرءاةالالحان والتطريب (الاوركستر) . وموضوع الحديث هو اهتمامات الحاضرين فى حياتهــمالبومية مما يقدم للشيخ مدونا فى الرقاع ، اما خاتمة الحفل الديني المذهل ، فهي : مأساويــةبحكم الضرورة ، وهي من هذا الوجه تجــدد أعمال التوابين من الشيعة او تكرس اعمــالالملامتية من الصوفية ـ وكل ذلك فى حظيرة أهل السنة ، وتحت رايات الخلافة العباسية .

النساء ومجالس الوعظ فى شيراز :

اما الجديد فى مجالس الوعظ مما يصفهابن بطوطة بعد حوالي ١٥٠ (مائة وخمسين) سنة ، فكانفيمدينة شيراز التي تكاد تبز دمشقفى حسن أسواقها وبساتينها وانهارها وحســن صورة ساكنيها،ومسجد شيراز الاعظم والمسمىبالمسجد العتيق هو « أكبر المساجد ساحــة وأحسنها بناء ، وصحنه متسع مفروش بالمرمر،ويغسل فى أوان الحر كل ليلة ، ويجتمع فيــه كبار أهل المدينة كل عشية ويصلــون المغــربوالعشاء » .

وأهل شيراز ـ كما رآهــم الرحالــةالمغربي ـ هم أهل صــلاح وديــن وعفــاف ، وخصوصا نساؤها . فالشيرازيات « يلبســن الخفاف ، ويخرجن ملتحفات متبرقعات فلا يظهر منهن شيء ، ولهن الصدقات والايثار » . أماما أثار تعجب ابن بطوطة فهو : اجتماعهن لسماع الواعظ فى كل يوم اثنــين وخميس وجمعــة ،بالجامع الاعظم . « فربما اجتمع منهــن الالف

(١٢٧)نفس المصدر ، ص ٢٠٨ ـ ٢٠٩ .

والالفان بأيديهن المراوح ، يروحن بها عن انفسهن من شدة الحر » . وهو يختم تقريره هذا قائلا : انه لم ير اجتماع النساء فى مثل هذه الاعداد الكبيرة فى اي بلد من البلاد التي زارها — وهى كثيرة (١٢٨) .

مجلس وعظ ابن تيمية بدمشق ، وشبهة التجسيم :

أما عن خليفة ابن الجوزي فى رئاسة الحنابلة فى دمشق على أيام ابن بطوطة ، فهو ابن تيمية الذي يصفه بأنه من كبار الفقهاء الحنابلة بالشام ، وانه كان معظما من اهل دمشق اشد التعظيم ، حيث كانت له مكانة كبيرة فى الوعظ والتذكير ، وانه يتكلم فى فنون العلم المختلفة . ويروي رحالتنا ما انكره الفقهاء من كلامه وكيف انتهى امره الى المحاكمة فى القاهرة والسجن ، حيث قضى عدة اعوام ، ولم يطلق سراحه الا بعد استرحام تقدمت به والدته الى الملك الناصر ، فعاد الى دمشق . (١٢٩)

ويقرر ابن بطوطة — الذي يرى ان فى عقل الفقيه الكبير شيئا — ان ابن تيمية وقع مرة ثانية فى مثل ما سبق ، مما أنكره الفقهاء . وهو يقول : « وكنت اذ ذاك بدمشق فحضرته يوم الجمعة ، وهو يعظ الناس على منبر الجامع ويذكرهم . فكان من جملة كلامه ، ان قال : ان الله ينزل الى سماء الدنيا كنزولي هذا . ونزل درجة من درج المنبر ، فعارضه فقيه مالكى يعرف ابن الزهراء ، وانكر ما تكلم به » . وكانت النتيجة ان قامت العامة الى الفقيه المعترض وضربوه ضربا مبرحا بالايدى والنعال . وكان مما زاد فى سخطهم على الفقيه ابن الزهراء انه ظهر — عندما سقطت عمامته — ان على رأسه شاشية حرير ، فانكروا عليه لباسها ، واحتملوه الى دار عز الدين ابن مسلم ، قاضى الحنابلة ، فأمر بسجنه ، وعزره بعد ذلك .

وكان رد الفعل قويا عند فقهاء المالكية والشافعية الذين انكروا ما كان من تعزير ابن الزهراء — بسبب لبس طاقية الحرير الهينة الامر — فرفعوا القضية برمتها الى ملك الامراء بدمشق ، وهو سيف الدين تنكيز الذي عرف بالخير والصلاح . وكتب القائد المسئول عن دمشق الى الملك الناصر ، بالقاهرة بكل ذلك ، وكتب عقدا شرعيا على ابن تيمية بأمور لم يوافق عليها الفقهاء فى الفتوى . من ذلك : ما كان يفتي به من ان المطلق بالثلاث فى كلمة واحدة لا تلزمه الا طلقة واحدة ، وان المسافر الذي ينوي بسفره القبر الشريف — زاده الله طيبا — لا يقصر الصلاة ، الى غيرها . وهنا صدر أمر الملك الناصر بسجن رئيس الحنابلة ، فى وقته من جديد بالقلعة ، وبقى ابن تيمية فى سجن القلعة حتى مات .(١٣٠)

وهكذا كان ابن تيمية يثير فى أوائل القرن الثامن الهجري (١٤م) ، قضية الصفات — صفات الله — التي كانت قد أثارت بدورها مسألة خلق القرآن فى أوائل القرن الثالث الهجري(٩م)،

---

(١٢٨) رحلة ابن بطوطة ، ص ١٢٧ .

(١٢٩) نفس المصدر ، ص ٥٧ .

(١٣٠) انظر رحلة ابن بطوطة ، ص ٥٨ .

وهي المسألة التي عارضها الامام احمد بن حنبل فكانت سببا فيما نزل به من المحنة . وبذلك يكون ابن تيمية قد أظهر من التشدد فى تطبيق الشرع ، ومن الالتزام بتفسير القرآن تفسيرا ظاهريا ، ما جعل كلا من الشافعية والمالكية يقفون ضده ــ باعتباره مجسما ، على ما تظن ، وهي التهمة التي كان يوجهها الموحدون فى بلاد المغرب الى خصومهم المالكية من المرابطين ، قبل ذلك بمائة عام .

التشيع : فى كنف الاسماعيلية القرمطية :

ولا شك ان هذا الصراع الذي كان يدور بين اتباع مذاهب أهل السنة هو الذي دعا بعض الباحثين الى تصنيف تلك المذاهب على اعتبارها أحزانا سياسية، ما بين اليمين التقليدي واليسار المتحرر ، مما يعرف فى نظم الديمقراطيات الحديثة ، كما سبقت الاشارة . هذا كما نظموا كل مذاهب اهل السنة فى حزب يمين موحد ، فى مقابل حزب يسار موحد تمثله الشيعة بفرقها المعروفة ، من : كيسانية وزيدية واسماعيلية وامامية ، وهي التي تتراوح ــ بدورها ــ ما بين اليمين واليسار أي ما بين الاعتدال والتطرف .

واذا اعتبرنا التطرف والاعتدال نسبة الى جمهرة أهل السنة ، تكون الشيعية الزيدية ممثلة لحزب اليمين التقليدي ، من حيث انها أقرب فرق الشيعة الى السنة . فالزيدية تجعل الامامة انتخابية بين الفاطميين من العلويين (ابناء فاطمة) ، وبذلك لا تصر على عصمة الامام ، كما أنها تجيز امامة المفضول مع وجود الافضل ، وبذلك تقرر شرعية خلافة ابي بكر وعمر ، على عكس بقية الشيعة ممن رفضوا هذا المبدأ ، وعرفوا بالرافضة .

أما الاسماعيلية ، ممن قالوا بالعصمة بل وغالوا فيها حتى ألهوا بعض الائمة ، كما هو الحال بالنسبة للحاكم الفاطمي ، فقد اصبحوا يمثلون حزب اليسار المتحرر . وهكذا اعتبرت الحركة القرمطية التي وجهت اهتماماتها نحو الاصلاح الاجتماعي فى اقليم الاحساء من الخليج ، أول دولة علمانية فى الاسلام . وفى ذلك قيل انها جرت على سياسة يمكن ان تشبه بالشيوعية ، حيث كان على أهل المدينة ان يقدموا ناتج عملهم الى بيت المال ــ وان يأخذ كل واحد منهم على قدر حاجته وأهله ، دون نظر الى دخله .

هذا ، كما عاشت مدينتهم بلا مسجد ولا صوم ولا حج حتى أنهم فى سنة ٣١٧هـ/٩٢٩م استباحوا بقيادة ابي الجنابي ، البيت الحرام ، وانتزعوا الحجر الاسود ، ولم يعيدوه الا بعد تدخل عبيد الله المهدي أول خلفاء الفاطميين فى المغرب .

هذا ، وان كان الحجر الاسود قد تعرض لاصابة اخرى فى سنة ٤١٣ هـ / ١٠٢٢ م عندما عمد احد الحجاج من المصريين ، ممن يظن انه من الجهال الذين استغواهم الخليفة الحاكم بأمر الله ، الى ضربه بدبوس كان فى يده فكسر قطعا منه . وعاجل الناس ذلك الرجل فقتلوه ثم اخذت القطع التي سقطت من الحجر ، وعجنت بالمسك واللك ، وحشيت بها المواضع التى ثقبت (١٣١) .

(١٣١) ميتز ، الحضارة الاسلامية ، ج ٢ ص ٦٤ .

بل ، وينسب الى الخليفة الحاكم ما هــوأخطر من ذلك وأعظم ، وذلك انه بمناسبة بنائه لجامعه الكبير الذى أصبح رابع المساجد فــىالفسطاط والقاهرة (بعد جامع عمرو وابنطولون والازهر) . فقد رأى ان ينقل جثمان النبــيالشريف الى جامعة الجديد ، واحتال لذلك ، فبذل الاموال لرجال من شيعته ، فمشوا الــىالمدينة فاشتروا دارا تلاصق مسجد رســول الله صلى الله عليه وسلم ، وبذلوا فيها كثيرا ،واخذوا ذرع مابين الدار والقبر ، واحتفرواسربا عظيمة حتى كادوا أن يصلوا الى القبر المكرم ،فاطلع الله أهل المدينة على ذلك ، فقتلوا اولئك البغاة الفسقة ، ومثلوابهم ، وردموا ذلك الحفيربالحجارة ، وافرغوا عليها الرصاص ، فلا يطمع فى الوصول الى مثل ذلك طامع أبدا (١٣٢) .

ويرى البعض أن الحركة القرمطية كبرتواتسعت دائرة نشاطها فى كل المشرق الاسلامى حتى صار لها أعوانها فى كل المدن الكبرى . وفىذلك قيل ان صوفى بغداد الشهير ، وهومنصور ابن الحسين الحلاج ، الذى اتهــم بالشعــوذةوالزندقة وأعدم فى بغداد فى أوائل القرن الرابع الهجرى (١٠م) ، كان من دعاتهم . (١٣٣) .

فى كنف الاسماعيلية الفاطمية :

وعلى عكس القرامطة احتفظ الفاطميونلحركتهم بطابعها السياســى ، وظهــروا بمظــر المعتدلين حيث انهم جعلوا من الاسماعيلية مذهبارسميا ، فلم يعملوا على نشره بين عامة الشعب ، مكتفين بمطالبتهم بتفضيل آل على والبراءة ممنسواه . وفي ذلك يحكى أنه عندما أعلن القاضــى محمد بن عمر المروزي ، الفاء صلاة التراويح ،على أنها مما سنه عمر بن الخطاب ، أتى اليه رجل محمق خليع فى جامع القيروان ، وقال له : « لقدلطفت لنا ــ أصلحك الله ــ فى قطع قيام شهــر رمضان . فلو احتلت لنا فى ترك صيامه ، لكفيتنامؤونته كلها » فقال له المروزي : « اذهب عنى يا ملعون » ، وأمر بدفعه (١٣٤) . واذا كان البعضالمتحمسين للامام المهدى قد غالوا فى مديحه ، مثل الشاعر محمد البديل ، الذى قال فيه :

حــل برقــادة المســيح ... جــل بهــا ادم ونـــوح
حل بهــا أحمــد المصفى ... جل بها الكبش والذبيح
حــل بهــا الله ذوالمعالى ... وكل شىء سواه ريح(١٣٥

أو ما انشده محمد بن هانيء الاندلسي فىالمعز لدين الله ، من الشعر حين يقول :

ماشئت لا ما شاءت الاقــدار ... فاحكم فانت الواحــد القهــار

---

(١٣٢) كتاب الاستبصار ، ص ٨٣ .

(١٣٣) انظر على مزاهرى ، الحياة اليوميــة للمسلمين ،ص ٩٨ ــ ٩٩ .

(١٣٤) ابن عذارى، البيان المغرب ، ج ١ ص ١٥١ ــ ١٥٢ .

(١٣٥) نفس المصدر ، ج ١ ص ١٦٠ .

فمن المعروف ان سياسة الدولة الفاطمية في مصر كانت سياسة متزنة ، لاتعرف التعصب حتى يمكن فعلا وصفها بالتحرر .

فبدء الاحتفال بالاعياد الشيعية ، مما كان معروفا فى بغداد على عهد البويهيين ، وقبل وصول المعز الى القاهرة بعشر سنوات ، مثل عيدالغدير ، يرجع الفضل فيه الى جماعة من المصريين والمغاربة الذين قاموا بالدعاء فتبعهم قوم فى ذلك . وهو الامر الذى أعجب المعز لدين الله ، « فكان هذا أول ما عمل بمصر » (١٣٦) .

ومثل هذا حدث فى سنة ٣٨٥ هـ على عهدالعزيز بن المعز ، عندما جلس القاضي محمد بن النعمان فى القصر لقراءة علوم ال البيت ، فتزاحم الناس ـ كما هي العادة فى مصر ـ فمات في الزحمة أحد عشر رجلا ، فكفنهم العزيز بالله (١٣٧) . فكان الاحتفال بأعياد الفاطميين ، وكذلك بعلومهم أتى تلقائيا من جاب عامة أهل القاهرة من : مغاربةومصريين ـ دون ترتيب مسبق من جانب الدولة الفاطمية . وما يمكن أن ينسب بحق الى التسامح فى احتفالات الفاطمين هو انهم سمحوا بقلب الاعياد الدينية الى احتفالات شعبية تسعد الناس وتدخل البهجة الى القلوب ، بعد أن كانت أعيادا جنائزية تثير التعاسة والانقباض فى النفوس .

هذا ، كما انتهج الفاطميون سياسة التسامح ازاء أهل الذمة ، مما دعا عددا من رجال الدين منهم الى الدخول فى الاسلام ، ولا بأس ان يكون ذلك من الاسباب التي عجلت بما بدأه القبط من ترك لغتهم ، واتخاذ العربية بدلا منها ، منذ اواخر القرن الرابع الهجرى (١٠م) (١٣٨) .

ويظهر ذلك التسامح على عهد الخليفة العزيز فى تقريبه الشديد لوزيره اليهودى يعقوب بن كلس ، وكذلك لاطبائه من اليهود ، ثم لاصهاره المسيحيين ، الذين جعل منهم بطريرك بيت المقدس ومطران القاهرة . وفي ذلك قال الحسن بن بشر الدمشقى شعرا يعرض فيه بهذه الحالة ، ومنه:

تنصر فالتنصر دين حق ... عليه زماننا هذا يدل
وقل بثلاثة عزوا وجلوا ... وعطل ماسواهم فهو عطل
فيعقوب الوزير أب وهذا الـ ... عزيز ابن وروح القدس فضل

وظل العزيز فى سياسة تقريب اليهود والنصارى ، فاستوزر عيسى بن نسطورس النصراني ، واستناب بالشام يهوديا اسمه منشا ، مما أثار مشاعر الناس ، فكتب أهل مصر رقعة وجعلوها فى يد صورة عملوها من الورق ، واقعدوا الصورة فى طريق العزيز والرقعة بيدها ، وفيها : بالذى أعز اليهود بمنشا ، والنصارى بعيسى بن نسطورس ، واذل المسلمين بك الا كشفت ظلامتي وتقول الرواية ان العزيز عندما رأى تلك البطاقة علم ماأريد ، فقبض على الرجلين وصادرهما(١٣٩)

(١٣٦) الخطط للمقريزى ، ج ١ ص ٣٨٩ .

(١٣٧) نفس المصدر ، ج ١ ص ٣٩٠ .

(١٣٨) ميتز ، الحضارة الاسلامية ... ، ج ١ ص ٥٨ ، ١٩٣٢

(١٣٩) نفس المرجع ، ج ١ ص ٩٤ ، ٩٦ .

اما الحاكم بأمر الله فقد سار على سياسةدينية غريبة جمعت المتناقضات من تقريب الوزراء من أهل الذمة ، والاستبداد باليهود والمسيحيين الذين أخذوا بلبس الغيار وحمل الصلبان وكرات الخشب الكبيرة فى الاعناق ، حتى لم يجد الكثيرون منهم ملجأ الا فى اعتناق الاسلام . وفي الوقت الذى كان الحاكم يمارس بنفسه أعمال الورع والزهد ،كان يستقبل انباء انتشار المذهب الدرزى فى بلاد الشام ، وهو المذهب الذى يدعو الى تقديس الحكم نفسه ، بالقبول والرضى (١٤٠) .

وعندما اختفى الحاكم أو « غاب » حسب المصطلح الشيعي ، سنة ٣٩٥ هـ ، سار ابنه الظاهر على سياسة مخالفة . وفى ذلك تقول الرواية : « انه شرب الخمر ، ورخص فيه للناس فى سماع الغناء ، شرب الفقاع (البوظة) ، وأكل الملوخيا ، وجميع الاسماك . فأقبل الناس على اللهو » (١٤١) . وفى سنة ٤١٨ هـ ، عندما وقعت الهدنة مع الروم : « أذن لمن أظهر الاسلام فى أيام الحاكم ان يعود الى النصرانية ، فرجع اليها كثير منهم (١٤٢) ـ رغم ماهو معروف من عدم جواز الارتداد عن الاسلام .

وعلى عهد المستنصر (ابتداء من سنة ٤٢٧هـ) ، انتشرت الدعاية الفاطمية فى العراق . فرغم ما صدر فى بغداد ، سنة ٤٤٤ هـ ، من محاضر القدح فى نسب الخلفاء المصريين ، ونفيهم من الانتساب الى على بن أبي طالب ، فانه لم تأت سنة ٤٥٠ هـ ، حتى كان القائد التركي البساسيري يطرد الخليفة القائم العباسى ، ويخطب لبغداد وهكذا كادت الاسماعيلية الفاطمية تصبح المذهب الرسمى لبغداد ، لولا وصول السلاجقة برئاسة طغرلبك (١٤٣) .

ولاتكاد تتكرر هذه الحادثة بالنسبة لبغداد الا مرة أخرى ، ولكن بعد أكثر من قرنين ، وبعد سقوط العباسيين بين ايدى المغول وقيام دولة المغول فى فارس . فعندما أسلم السلطان محمد خد ابنده ، بمذهب الروافض ، كما ينص ابن بطوطه ، أى بمذهب الشيعة ، وذلك بناء على نصيحة أحد مستشاريه من المسلمين ، وهو الفقيه جمال الدين ، الذى قرر لدى الرجل الحديث عهد بالكفر ان على بن أبى طالب هو ابن عم الرسول وصهره ، وهو وريثه . وصدرت الكتب السلطانية بحمل الناس على « الرفض » الى كل من العراقين (العجمى والعربى) ، وفارس وآذربيجان ، واصفهان وكرمان ، وخراسان . وامتنع أهل بغداد من اليسنة فى « باب الازج » ، وأكثرهم من الحنابلة ، وقالوا : لاسمع ولاطاعة ، وأتوا المسجد الجامع فى يوم الجمعة ، ومعهم السلاح وبه رسول السلطان .

وعندما صعد الخطيب المنبر ، قاموا اليه « وحلفوا انه اذا غير الخطبة المعتادة : ان زاد فيها أو نقص منها ، فانهم قاتلوه ، وقاتلوا رسول الملك ، ومستسلمون بعد ذلك لما شاء الله » . فخاف الخطيب من القتل وخطب الخطبة المعتادة فلم يسقط أسماء الخلفاء وسائر الصحابة من

---

(١٤٠) نفس المرجع ، ج ٢ ص ٩٧ وما بعدها .

(١٤١) انظر الخطط للمقريزي ، ج ١ ص ٣٥٤ .

(١٤٢) نفس المصدر ، ج ١ ص ٣٥٥ .

(١٤٣) الخطط للمقريزي ، ج ١ ص ٣٥٦ .

الخطبة ، ويكتفى باسم على ومن تبعه كعمار (رضى الله عنهم) . ومثل هذا فعل أهل شيراز وأصفهان .

والذى يهم ابن بطوطة من كل ذلك هي الكرامة التي أظهرها قاضي شيراز : مجد الدين ، صاحب المدرسة المجدية ، الذى أمر السلطان باحضاره اليه فى مصيفه بقراباغ ، وبأن يرمى به الى الكلاب الوحشية التي عنده حتى تفترسه افتراسا ـ وهذا من أقسى ما يمكن ان يلقاه انسان من التعذيب . ولكن الكلاب عندما « ارسلت على القاضي ووصلت اليه بصبصت اليه ، وحركت اذنابها بين يديه ، ولم تهجم اليه بشيء ، مما أذهل السلطان الذى خرج ، لهول الامر ، حافى القدمين فكب على رجلى القاضي يقبلهما ، واخذ بيده ، وخلع عليه جميع ما كان عليه من الثياب ، وهى أعظم اكرامات السلطان عندهم .

وهكذا لم يكن من الغريب ان يرى ابن بطوطة رسول ملك العراق ابي سعيد عندما يصل الى حضرة الشيخ مجد الدين ، يبادر بنزع شاشبته عن رأسه (وهم يسمونها الكلا) ، ويقبل رجل الشيخ ، ويقعد بين يديه ممسكا أذن نفسه بيده وذلك حسب رسوم أمراء التتر عند ملوكهم (١٤٤)

وبذلك حافظت بغداد على سنتها ، وكذلك الاقاليم الايرانية التي لم يغلب عليها التشيع الا فيما بعد ـ فى العصر الصفوى .

وخلال خلافة المستنصر الفاطمي التى طالت الى ستين عاما ، عرفت الدولة الفاطمية والقاهرة ثلاثة أحداث جليلة : أحدها سياسي ، يتمثل فى استبداد الوزراء ، واولهم أمير الجيوش بدر الجمالي ، بالخلفاء . وثانيهما مذهبي يتلخص في الانشقاق الذى عرفته الاسماعيلية الفاطمية وظهور مذهب النزارية الحشيشية بمعرفة الحسن بن الصباح ، صاحب قلعة الموت فى فارس . أما الثالث فهو ديني الصبغة أيضا ، ويتمثل في تشييد المشهد الحسيني فى عسقلان حيث كانت رأس شهيد كربلاء ، التي نقلت بالمناسبة الى القاهرة حيث أقيم عليها أهم العتبات المقدسة فى مصر ، منذ ذلك الحين .

الاثار المقدسة : من المشهد الحسيني الى المشهد العلوى :

ولعل ظاهرة انتشار الاثار المقدسة على طول البلاد الاسلامية وعرضها ، تمثل أهم مظاهر الاسلام الحي بسبب ما يمارس ازاءها من شعائر او طقوس تتمثل ، فى : الطواف او اللمس او الاستلام اى التقبيل . هذا الى جانب تقديم الهدايا والنذور مع طلب الشفاعة او الشفاء من المرض أو فك الكروب ، وأمثالها ، الامر الذى يعتبر من أهم مظاهر التدين الشعبي .

والاثار المقدسة منها القديم مما يرجع الى عصور ما قبل الاسلام ، الى ادم ونوح وسائر الانبياء حتى موسى وعيسى ، ومنها الاسلامي العريق مما يوجد فى الحرمين الشريفين فى مكة والمدينة ، بل وما يوجد في غيرهما من البلدان من الاثار النبوية ، وكذلك اثار كبار الصحابة ، مما

---

(١٤٤) رحلة ابن بطوطة ، ج ١ ص ١٣٨ .

تعرف أصالته او مما يعتقد فى بركتــه ــ وهــي منتشرة فى كل مكان ، ما بين الهند والمغرب ؛ وهى مبجلة من الجميع ، من : سنة وشيعة .

وتأتى بعد ذلك الاثار الشيعية المقدسة ،ممايعرف بالعتبات المقدسة ، التى تنتشر فى كثير من الافاق : ما بين العراق ، حيث النجف الاشرف وكربلاء وكاظمة بغداد ،وايران ؛ حيث مشهد وقم والشام حيث ضريح رأس الحسين ، ثم مصر :حيث مشهد الحسين ومشهد زين العابدين الى جانب مشاهد السيدة سكينة والسيدة زينب ثم نفيسة ، وغيرهم من السادات .

واول آثار الفاطميين المقدسة فى مصر ، هي التربة المعزية ، فيها دفن المعز لدين الله اباءه الذين احضرهم فى توابيت معه من بلاد المغرب ، وهــم الامام المهدى عبيد الله ، وابنه القائم بأمر اللــه محمد ، وابنه الامام المنصور بنصر الله اسماعيل. واستقرت هذه التربة مدافنا يدفن فيه الخلفاء ؛ واولادهم ونساؤهم . وكانت تعرف ، كما يقول المقريزى ، بتربة الزعفران ــ وكان من جملتهــا ذلك الموضع الذى كان يعرف على عهــده باســم « خط الزراكشه العتيق » . وكمان رسم زيارتها من جانب الخليفة : كلما ركب بمظلة ، وعاد الى القصر فلا بد ان يدخل الى زيارة آبائه بهذه التربة وكذلك كان يفعل في كل يوم جمعة ، وفى كل من عيدى الفطر والاضحى . وكانت الصدقات توزع على مستحقيها فى كل مناسبة من تلك المناسبات .

وعلى عهد الفاطميين كانت العتبات المقدسة غنية بما يكرمها به الخلفاء والوزراء من الذخائر ؛ مما كان ينظر اليه غير المذهب بعين الفهم والطمع. فهذا ما حدث وقت الشدة علــى عهــد الخليفة المستنصر ،عندما طلب الاتراك من العسكر رواتبهم فماطلهم الخليفة ، فما كان منهم الا ان هجموا على التربة المدفون فيها أجداده ، فأخذوا ما فيهــا من قناديل الذهب وغيرها من الالات النفيسة ؛ مثل: المداخن (المباخر) والمجامر،وحلى المحاريب وغيرها مما بلغت قيمته خمسين الف دينارا .

وفى سنة ٥١٦ هـ عندما قبض على خمسة من دعاة النزارية ، من الحشاشين ، الذى كانوا قد حضروا من فارس بالاموال لشراء الاعوان ،وأمر الوزير (المأمون البطائحى) بقتلهم ، رفض الخليفة قبول ما كان معهم من المال ، وهو الفا دينار ، وامر بتفريقه فى عبيده من السودان . وبهذه المناسبة امر باحضار نظير هذا المبلغ من بيت المال ، وبأن يصاغ به اربعة قناديل : اثنان من ذهب ، واثنان من فضة ، وأن يحمل منها قنديل من ذهب واخر من فضة الى مشهد الحسين بثغر عسقلان ، وقنديل الى التربــة المقدسة ، تربة الائمة بالقصر . هذا ؛ كما أمر الوزير المأمون ، هو الاخر ، باطلاق الفى دينار من ماله ، على أن يصاغ بها قنديل ذهب وسلسلة فضة برسم المشهد العسقلانى ، كما يصاغ ذهب من فوق الفضة التى تكسو مصحف على بن أبى طالب المحفوظ بمسجد عمرو بن العاص العتيق بمصر .(١٤٥)

---

(١٤٥) الخطط للمقريزي ، ج ١ ص ٤٠٧ ــ ٤٠٨ .

أما عن رأس الحسين فقد دفن ، بعدنقله من عسقلان سنة ٥٤٨ هـ فى قصر الزمرد عند قبة الديلم بباب دهليز الخدمة ، فكان كلمن يدخل من العاملين فى القصر يقبل الارض امام القبر . وكان من الطبيعى ان يكون اهمالاحتفالات التى تقام بالمشهد هو يوم عاشوراء، يوم استشهاد الحسين . وفيه كانوا ينحرون عند القبر الابل والبقر والغنم ، ويكثرون النوح والبكاء ، ويسبون من قتل الحسين ــ ولـميزالوا على ذلك حتى زالت دولتهم .

وعن أول احتفال بعاشوراء سنة ٣٦٣ هـعقب وصول المعز الى القاهرة ، فقد خرج فيه جماعة من الشيعة وانصارهم الى المشهدين : قبر كلثوم ونفيسة ، ومعهم عدد من فرسان المغاربة ورجالتهم ، بالنياحة والبكاء على الحسين(ع) ، وكسروا اوانى السقائين فى الاسواق ، وشققوا الروايا (قرب الماء) ، ونهبوا من فتحدكانه فى هذا اليوم من التجار . وهكذا اصبح تعطيل الاسواق سنة فى هذا اليوم ، وكذلكخروج المنشدين الى الجامع الازهر (جامع القاهرة) ، ونزولهم مجتمعين بالنوح والنشيدحيثكانوا يتكسبونبذلك مناصحابالحوانيت، قبل أن يؤمروا بعد ذلك النزول فى الصحراءاى فى جبانة القاهرة المعروفة بـ « القرافة » .

وبعد أن آل الامر الى صلاح الدين جعلبالمشهد الحسينى حلقة تدريس ، وفقهاء ، وفوضها للفقيه البهاء الدمشقى . وعندمال آلأمر المشهد الى الوزير معين الدين حسين بن حمويه ، جمع من اوقافه ما تمكن به من توسيعمدرسة المشهد ، فبنى ايوان التدريس،ومساكن الفقهاء من المدرسين فى الطابق العلوى منالمدرسة . وعلى عهد الملك الصالح احترقالمشهد بعد سنة ٦٤٠ هـ ، بسبب سقوط شعلة مناحد خزان الشمع ، ويرجع الفضل الى نائب الملك ، وهو الامير جمال الدين بن يعمر فىالاجتهاد فى اطفاء ذلكالحريق، قبل انيستشرى ضرره .(١٤٦)

اما عن السماط اى المأدبة الرسمية التىكانت تقام بمناسبة يوم عاشوراء ، فقد اختلفت عن اسمطة الاعياد الفاطمية التى كان يتفنن فيهافيما كان يقدم من الوان الاطعمة والحلاوات ، وقصور السكر وتماثيله . فالسماط المختصبعاشوراء ، وهو « سماط الحزن » على عهد الافضل بن امير الجيوش ، كان يعبى فى غيرالمكان الجارى به العادة فى الاعياد . كما كانت لا تستخدم فيه طاولات الخشب المدورة ، بلسفر الادم (الجلد) الكبيرة ، على الارض مباشرة ، دون مرافع النحاس . وكانت اصنافالمشهيات جميعا من الاجبان والسلائط والمخللات الموضوعة فى صحون الخزف المعروفةبالزبادى . وجميع الخبز من الشعير دون غيره. اما الاطباق الرئيسية فكانت من العدس الاسود، العدس المصفى . وفى الختام تقدم صحونعسل النحل ، كحلو ، ليس الا(١٤٧) .

---

(١٤٦) انظر الخطط للمقريزي ، ج ١ ص ٤٢٧ ــ ٤٢٨ ، ٤٣٠ ، ٤٣٩ .

(١٤٧) نفس المصدر ، ج ١ ص ٤٣١ ، وانظر أيضا ص٤٩٠ .

وعلى عهد الايوبيين انقلب عاشوراء من يوم حزن الى يوم فرح وسرور ، يوسع فيه الناس على عيالهم ، ويتبسطون فى المطاعم ، ويصنعون الحلاوات، ويتخذون الاوانى الجديدة، ويكتحلون ، ويدخلون الحمام ، جريا على عادة اهل الشام التى كان سنها لهم الحجاج فى ايام عبد الملك ، نكاية فى شيعة على بن ابى طالب ــ كرم الله وجهه .(١٤٨)

هذا عن المشهد الحسينى بالقاهرة ، اما عن مشهد الامام على بالنجف فقد دخله ابن بطوطة سنة ٧٢٦ هـ ، من الباب الرئيسى المعروف بباب الحضرة ، وهو يؤدى الى مدرسة عظيمة يسكنها الطلبة والصوفية من الشيعة . وكان الرسم فيها ان لكل وارد عليها ضيافة ثلاثة ايام من الخبز واللحم والتمر فى اليوم . ومن المدرسة كان الدخول الى باب القبة حيث الروضة المقدسة. وعلى الباب كان يقف الحجاب والنقباء والطواشية ، وهم على اهبة الاستعداد لارشاد الزائد الى معالم « الحرم » ، وما ينبغى أن تكون عليه « شعائر » الزيارة ، وهو الامر الذى ما زال دارجا حتى ايامنا هذه . وفى ذلك يقول جوال العالم المغربى : « فعندما يصل الزائر يقوم اليه احدهم او جميعهم ، وذلك على قدر الزائر ، فيقفون معه على العتبة ، ويستأذنون له ، ويقولون : عن أمركم يا أمير المؤمنين ، هذا العبد الضعيف يستأذن على دخوله الروضة العاية ، فان اذنتم له ، والا رجع ، وان لم يكن اهلا لذلك فأنتم أهل المكارم والستر ، ثم يأمرونه بتقبيل العتبة ، وهى من الفضة ، وكذلك العضادتان .

ثم يدخل القبة وهى مفروشة بأنواع البسط من الحرير وسواه ، وبها قناديل الذهب والفضة ، منها الكبار والصفار . وفى وسط القبة مسطبة مربعة مكسوة بالخشب عليها صفائح الذهب المنقوشة المحكمة العمل ، مسمرة بمسامير الفضة ، قد غلبت على الخشب بحيث لا يظهر منه شيء ، وارتفاعها دون القامة ، وفوقها ثلاثة من القبور يزعمون ان احدها قبر آدم (ع) ، والثانى فبر نوح (ع) ، والثالث قبر على (رضه) .

وبين القبور طسوت ذهب وفضة ، فيها ماء الورد والمسك وانواع الطيب ، يغمس الزائر يده فى ذلك ويدهن به وجهه تبركا .. « وآهل هذه المدينة كلهم رافضية » .

وللروضة كرامات تظهر فى شفاء المقعدين « فمنها ان فى ليلة السابع والعشرين من رجب، وتسمى عندهم ليلة المحيا ، يؤتى الى تلك الروضة بكل مقعد من العراقين ، وخراسان وبلاد فارس ، والروم ، فيجتمع منهم الثلاثون والاربعون ، ونحو ذلك . فاذا كان بعد العشاء الاخرة جعلوا فوق الضريح المقدس والناس ينتظرون قيامهم ، وهم ما بين مصل وذاكر ، وتال ، ومشاهد للروضة . فاذا مضي من الليل نصفه او ثلثاه او نحو ذلك قام الجميع اصحاء من غير سوء » ــ تماما كما يقال عما يحدث فى مدينة لورد بفرنسا .

---

(١٤٨) نفس المصدر ، ج ١ ص ٤٩٠ .

واذا كان ابن بطوطة لم يحضر تلك الليلة في المشهد العلوى ، فانه رأى بمدرسة الضياف ثلاثة من الرجال احدهم من ارض الروم(الاناضول) ، والثانى من اصبهان ، والثالث من خراسان مقعدون فاستخبرهم عن شأنهم ،فاخبروه انهم لم يدركوا ليلة المحيا ، وانهم ينتظرون اوانها من عام آخر . وهو يضيف الى ذلك « ومن الناس فى بلاد العراق وغيرها من يصيبه المرض فينذر للروضة نذرا اذا برىءومنهم من يمرض رأسه فيصنع رأسا من ذهب أو فضه ، ويأتى به الى الروضة فيجعله النقيب فى الخزانة ، وكذلك اليد والرجل وغيرهما من الاعضاء . وخزانة الروضة عظيمة فيها من الاموال ما لا يضبط لكثرته .(١٤٩)

وهكذا نكون قد تجولنا فى معرض الحياة الدينية فى عدد من المدن الاسلامية ، وقدمنا صورا من هذه الحياة مما يتعلق بكل اسباب المعاش : من ، المطعم والملبس ، والمسكن ، والطهارة ، والصلاة ، والحج ، والمزارات المبجلة ، مما يوضح كيف يتغلغل الدين فى كل حركات المسلم وسكناته. فاسم الله على الشفاه، فى كل وقت وحين ، سواء كان الواحد منا صوفيا عابدا أو متحررا (زنديقا) : عند الطعام، والشراب ، والصحو ، والنوم ، الى غيرها . ولما كان المسلم من اهل اليمين ، فهو يتيمن بذلك ، ويطلب البركة فى كل ما تقوم به يده اليمنى ، وكل سعى يخطو فيه برجله اليمنى ــ فى الفرح وفى الترح سواء .

اما قراءة القرآن فهى بركة كل دار ،ومقر ، والمصحف الشريف اثمن هدية يمكن ان يقدمها انسان لانسان . ولا بأس من الاشارة هنا الى الهدية التى قدمها ابن خلدون الى تيمورلنك عندما التقى به فى دمشق سنة ١٤٠٠/٨٠٣ م ،اذ تكونت من : مصحف رائع الحسن فى جزء ، وسجادة انيقة ، ونسخة من البردة الشهيرة للبوصيرى فى مدح النبى صلى الله عليه وسلم. ولم ينس ابن خلدون ــ وهو صاحب الذوق الرفيع ــ « حلاوة مصر الفاخرة » ، فأخذ منها « لفاتح العالم » الثانى اربع علب . (١٥٠)

وكان ان وضع تيمورلنك المصحف على رأسه ، وتناول السجادة فقبلها . اما الحلوى ــ فبعد ان ذاقها ابن خلدون بصفته المهدى ،كما تقضى بذلك الرسوم ــ فقد قسمت بين الحاضرين . وهكذا اختلط المقدس بالدنيوى فى الهدية ــ وهذه سمة الحياة الاسلامية المميزة .

(١٤٩) رحلة ابن بطوطة ، ج ١ ص ١٠٩ ــ ١١٠ .

(١٥٠) المقدمة ، تقديم المحقق (على عبد الواحد) ،ج ١ ص ١٢٩ .

الحياة الاجتماعية في المدينة الاسلامية

سعيد عبد الفتاح عاشور

احتلت المدينـــة منذ أقدم العصور مكانةخاصة فى التاريخ البشرى . فبينما يمثل الريف والبادية مناطق الانتشار السكاني ، اذا بالمدن تمثل مراكز الكثافة السكانية . وتأتي هذه الكثافة السكانية مصحوبة عادة بتنوع العناصر والفئات والطبقات والطوائف والمواهب والامزجة ... التي يتألف منها البناء البشرى للمدينة ، مما يترك أثره واضحا فى الحياة الاجتماعية داخلها . هذا الى أن المدن عرفت دائما بأنها مراكز المال والنشاط الاقتصادى والتجارى . ومهما يقال عن عمليات تجارية تتم فى الريف والبادية فهي لا تعدو ذلك النوع البسيط المحـدود الذى يستهدف سـد الحاجات الفـردية ، والذى غالبا مـا اعتمد فى العصور القديمة والوسطى على المقايضة .

أما المدن فظلت دائما أبدا تمثل المراكـز الكبرى الحيوية للنشاط الاقتصادى تقصـدها قوافل التجار ومراكبهم من بلاد أخرى بعيدة ،وتنقل منها واليها مختلف ألوان البضائع والمتاجر، وتتم بين ربوعها صفقات البيع والشراء بالجملة وعلى نطاق واسع ... فضلا عن أن تجار الريف

والبادية يتجهون اليها للحصول على ما يلزمهم من الوان البضائع التي يفتقدونها فى بيئتهم من ناحية ، ولتصريف الفائض من انتاج أقاليمهم من ناحية أخرى . حتى كبار ملاك الاراضي يستمدون من ضياعهم الاموال لانفاقها فى المدينة .

ولا شك فى أن هــذا الرواج الاقتصــادي والارتفاع النسبي فى مستوى المعيشة يساعدان على ظهور اوضاع حضارية أرقى ، الامــر الذي يغرى أهــل الريف والبــادية على الهجرة الــى المدينة . ولعل هذا هو السبب أيضا فى أن المدينةــ بمعنى الحضارة (١) نسبت الى المدينة . يضاف الى هذا أن سكان المدن ينعمون عادة بقدر مــن الحرية الشخصية لا يتوافر خارجها ، حتى قيل أن جو المدينة يخلق الحرية . وهنا نشير الــى البعض يعتقد أن الحياة فى البادية أو الريف أكثر انطلاقا وانفتاحا منها فى المــدن ، ولكن علينا أن نتذكر ما يصحب سلطة رؤساء القبائل والعشائر من ناحية ، وقيود العرف والتقاليد من ناحية أخرى ، مــن تحديد لافق الحــرية فى البادية ، والريف . ولا شك فى أن جو الحرية الذى يحظى به أهل المدن يؤثر ويتأثر بعديد المنشآت الاجتماعية التي تتوافر فى المدينة والتي لا يوجد نظير لها غالبا خارج أسوارها .

وعندما نتكلم عن النشاط الاجتماعي فــى المدينة الاسلامية ، فى العصور الوسطى علينا أن نضع أمامنا عدة اعتبارات : أولها أن الحضــــارة العربية الاسلامية ، كانت باعتراف الباحثين أعظم حضارة عرفها العالم أجمع فى تلك العصــور ، الامر الذى لا بــد وان تنعكس صــورته فى المدن الاسلامية بوصفها مراكز الاشعاع الاولى لهــذه الحضارة . وثاني هذه الاعتبارات أن الحضارة العربية الاسلامية ، ــ وان كانت قد تأثرت فى بعض جوانبها بالحضارات السابقة التي احتكت بها ــ الا أنها لم تقف عند حد الاخذ والمحاكاة ، وانما انفردت بصفات معنوية وروحية ميزتها ، وأضافت الى القديم كثيرا من العناصر المبتكرة ، مما أكسبها طابعــا خاصا فريدا . من ذلــك ما اتصفت به هذه الحضارة مــن أمن واستقــرار وتسامح وعدالة ، مما أضفى على المجتمع الاسلامي مسحة فريدة من الانفتاح والتطور والمرونة . اما الاعتبار الثالث فهو أن الاسلام ليس مطللقا مجرد عقيدة وطقوس تؤدى بالمعنى الضيق للمصطلح ، وانما هو أسلوب للحياة بكل معانى الكلمة ، ولذا فقد حقق بتعاليمه وتقاليده توازنا فريدا بــين التمسك بالقيم الدينية ومكارم الاخلاق من ناحية، وبين نزعة البشر نحو التجديد والاستمتاع بحياة اجتماعية نشطة من ناحية أخرى . وساعد على ذلك أن الاسلام نفســه لا تزمت فيه ، ولا انغلاق داخل اطاره ، بل على العكس نراه يطالب المسلم بألا ينسى نصيبه من الدنيا بشرط أن يحصر متعته فى حدود ما أحله الله له ، وبأن يراعى ويعتدل ولا يسرف فى تلك المتعة ، حيث أن الله سبحانه وتعالى لا يحب المسرفين .

وجدير بالذكر أنه فى الوقت الذى ارتقت الحيــاة الاجتماعية فى المدينــة الاسلاميـــة ، فى العصور الوسطى رقيا فريدا ، شهدت المدينـــة الاوربية فى العالم الغربي ذبولا ملحوظا ، وذلــك

(١) لا داعى للدخول هنا فى المتاهات التى يحلو للبعض الخوض فيها للتفرقة بين الحضارة والمدنية . فمهما يقال من أن الحضارة أوسع أفقا من المدنية فان الاشتقاق لكل من الكلمتين فى اللغة العربية أو اللغات الاوربية يشير الى تقارب المعنى ان لم يكن تطابقه .

بعد سقوط الامبراطورية الرومانية فى الغرب سنة ٤٧٦ م (٢) وبينما أخذ الغرب الاوربي يتحول تدريجيا الى النظام الاقطاعي ، مما جعل النشاط البشرى ينتقل من المدن الى الضياع والحصون الاقطاعي ، بحيث لم تبق للمدينة سوى أهميتها الدينية بوصفها مركزا لكرسى أسقفى يشرف على ما حوله من أبرشيات وقساوسة فى القرى المجاورة التابعة لذلك الكرسى ... فى ذلك الوقت نجد العالم من المحيط الاطلسى والاندلس غربا الى حدود الصين والهند شرقا ، وقد اكتظ بعديد من المدن المزدهرة التي تنبض بحياة نشطة فى الجوانب السياسية والاقتصادية والفكرية والاجتماعية وغيرها ، مما لم يكن له نظير فى أى ركن آخر من أركان العالم . ويكفى مثلا على ذلك مايقوله أحد الباحثين الاوربيين من أن مدينة قرطبة فى ظل الخلافة الاموية احتوت ما يزيد عن مائتى ألف منزل يسكنها مليون نسمة ، وكان أهلها يستطيعون السير فى طرقاتها بعد غروب الشمس فى ضوء المصابيح العامة ، فى الوقت الذى ظلت مدينة لندن بعد ذلك بسبعة قرون أقرب ما تكون الى قرية صغيرة لا يوجد فى طرقاتها مصباح واحد عام يضىء ليلا . (٣)

وثمة ملحوظة أخرى لها أهميتها ، هى أن هذا التباين الواضح بين أحوال المدن الاسلامية والمدن الأوربية فى العصور الوسطى ، انعكست صورته فى كتابة التاريخ . فتواريخ المدن لم تحظ بعناية فى غرب أوربا طوال العصور الوسطى ، الا أن تكون بعض المرثيات التى دونت فى صدر تلك العصور عن روما ومجدها الغابر ، وما كانت عليه أيام ازدهارها ، وما صارت اليه بعد سقوط الامبراطورية الغربية فيها ، ثم سقوطها نفسها فى يد الجرمان البرابرة ، او تكون بعض الكتابات التى ألفت فى أواخر العصور الوسطى وفى عصر النهضة تمجيدا للمدن المستقلة ــ التى عرفت باسم القومونات ــ والتى ظهرت فى شكل جمهوريات ذات نشاط حضارى وتجارى واسع ، وخاصة فى ايطاليا وحوض الراين .

أما فى دولة الاسلام ، فان كتابة التاريخ عرفت منذ وقت مبكر لونا خاصا قائما بذاته اسمه تواريخ المدن ، وظهرت مؤلفات بعضها يقع فى عدة مجلدات عديدة ضخمة ، تعالج تاريخ مدينة أو أخرى . ولم يقتصر الأمر على العناية بالمدن المقدسة ــ وخاصة مكة والمدينة ــ وانما ظهرت عناية المؤرخين بالعواصم وغير العواصم من المدن الاسلامية . وهكذا تاريخ بغداد للخطيب البغدادى ، وتاريخ دمشق لابن عساكر ، وتاريخ حلب لابن العديم ، وتاريخ اربل لابن المستوفى ، وتواريخ القاهرة وخططها للمقريزى والسيوطى وابن تغزى بردى وغيرهم . ومهما تباينت المحاور التى دارت حولها تواريخ المدن السابقة ــ وسواء اتخذت التراجم أو الخطط او الحوليات محاور لها ــ فانها جميعا تحوى قدرا من المعلومات الدسمة عن الحياة الاجتماعية فضلا عن السياسية والاقتصادية والثقافية ... مما لا نظير له فى أى ركن آخر من أركان العالم فى العصور الوسطى .

ولا شك فى أن الطابع العام للمدينة الاسلامية ساعد الى حد كبير على تكييف الحياة الاجتماعية فيها . ذلك أنها اتصفت فى العصور الوسطى بكثرة منازلها وضيق دروبها وطرقاتها ، واكتظاظها

---

(٢) انظر للباحث كتاب : حضارة ونظم أوربا فى العصور الوسطى ــ باب المدن والتجارة .

(٣) Drapper : A History of Intellectual Development - vol. 2-p. 29.

بالسكان .. وهــى الصفات التى تبــدو فى كتب الخطط من ناحية وفى أوصاف الكتاب المعاصرين وخاصة الرحالة من ناحية ثانية ، ثم فى الاحياء الاثرية القديمة المتبقاة من بعض تلك المدن من ناحية ثالثة . أما الرحالــة الاجانب فى أواخر العصور الوسطى فقد أجمعوا على أن المدن الاسلامية التى شاهدوها فاقت فى مساحتها وكثرة سكانها أضعاف ما هو معروف عن أية مدينة أوربية معاصرة . من ذلك ما قاله جيهان تنود من أن القاهرة تبلغ ثلاثة أمثال باريس ، فى حين قال برنارد دى بريد نباح ان كافة سكان ايطاليا لا يضاهون فى الكثرة عدد سكان القاهرة وحدها .... (٤)

ومع ضيق طرق المدينة فان الضجيج لم ينقطع منها لاكتظاظها بالناس وبالباعة الجائلين ، وأصحاب الحرف الصغيرة كالحلاقين (٥) . يضاف الى ذلك كثرة الدواب كالخيول التى يركبها علية القوم ، والجمال التى تحمــل قرب الماء ، ويطوف بهــا السقاؤون على المنازل والأســواق لامدادها بما تحتاج اليه من ماء . وقد قدر البلوى المغربى هذه الجمال فى القاهرة فى القرن الثامن الهجرى بمائتى ألف جمل (٦) . اما الحمير فبلغت عددا كبيرا لانها قامت بدور سيارات الاجرة فى عصرنا ، فعنى أصحابها برشمها وتطهيمها حتى يستأجرها الناس فى قضاء حاجاتهم وسفرياتهم نظرا لسرعتها ووداعتها (٧) . وقد قدر ابن بطوطة عدد المكاريين فى القاهرة فى القرن الثامن الهجرى ــ الرابع عشر للميلاد ــ بثلاثين الف مكارى (٨) . وربما أدى ضيق الطرقات من ناحية ، وكثرة من مارة ودواب من ناحيــة أخــرى الى أن شدد المحتسب على أصحاب الدواب بأن « يشدوا فى اعناق دوابهم الاجــراس وصــفاقات الحــديد والنحاس ليعلــو جلبــة الدابــة اذا عبرت فى السوق ، فينحدر منها الضرير والانسان الغافل والصبيان . (٩)

وقد قسمت المدينة الاسلامية الى أقسام وحدتها الشارع أو الدرب أو النهج . وكان فى بعض هذه الشوارع ــ فى المدن الكبرى ــ خمسة عشر الف مسكن ، لكل منها بابان وحارسان . وفى الليــل تضاء هذه الشــوارع بالمصابيح وتغلــق ابوابها ، وتشدد الحراسة عليها ، فيرتب لهــا جماعة من الطواف لكشف الازقة وغلق الدروب ، وتفقد أصحاب الارباع وتأديب المخالفين . ومن سار فى الليل لغير سبب مقبول قبض عليه (١٠) .

وكما كان لكل شارع أو درب بابان يغلقان بالليل لحراسة ما بداخله من بيوت وســكان ،

---

(٤) Carre : Voyageurs et ecrivans Francais en Egypte, p. 4 & Clerget : Le Caire Tome 1, pp. 152-153

(٥) Dopp : Le Caire vu par les Voyageurs Occidentaux du Moyen Age (B.S.R.G. d'Egypte) Tome 23; p. 144.

(٦) رحلة البلوى المغربى ، ص ٥٥ .

(٧) المرجع السابق

(٨) رحلة ابن بطوطة ، ج ١ ص ١٧ .

(٩) ابن الاخوة : معالم القربة فى احكام الحسبة ، ص ٢٤٠ ــ ٢٤١ (طبعة كمبردج ١٩٣٧)

(١٠) المقريزى : كتاب السلوك ج ٣ ص ١٩

كذلك كان للمدن الاسلامية الكبرى – وخاصةالعواصم والثغور – وأسوار، بحيث يحيط بالمدينة سور ضخم مرتفع ، يحميها من هجمات الاعداءوالعربان وغيرهم ، وبه عدة أبواب ، قد تسمى بأسماء الجهات التي تتجه اليها ، وتؤدى منهاواليها ، مثل : باب البصرة ، وباب الكوفة ، وباب خراسان ، وباب الشام ، من أبواب بغداد (١١) . وربما سميت هذه الابواب بأسماء المناسبات التي ترتبط بها – او غير ذلك من التسميات – مثل باب زويلة (١٢) ، وباب النصر وباب الفتوح وباب العيد ، وكلها من أبواب القاهرة (١٣) . وقرب اسوار المدينة وأبوابها كانت تكثر عادة المنشآت الاجتماعية والاسواق والباعة الجائلون ، وذلك للوفاء بطلبات واحتياجات الغادرين للمدينة والوافدين عليها . هذا فى حين أقيمت القرافات لدفن الموتى خارج الاسوار ، وعمرت هذه القرافات بالمساجد والزوايا وبعض المنشآت ، واكتظت بالناس وخاصة فى المواسم (١٤) .

واعتنى حكام المسلمين بتجميل مدنهم –وخاصة الحواضر والعواصم – فأمروا بكنس الشوارع والطرقات ورشها بالمياه ، وطلب من أرباب الحوانيت أن يضعوا عند أبواب حوانيتهم أزياء مملوءة بالماء لتسهيل اطفاء ما يقع من الحريق ، وقام عمال متخصصون بنزح أسربة البيوت والحمامات وخزاناتها وتنظيفها (١٥) . كذلك حرصوا على اخراج البرصاء والمجذومين من المدن ، وانذروا من يظل منهم داخل أسوارها بالقتل (١٦). هذا فضلا عن عنايتهم بتطهير المدن الكبرى من الكلاب ، لانها من الحيوانات المكروهة لنجاستها (١٧) .

ولم تكن الاسواق العديدة المتباينة فى تلك المدن مراكز اقتصادية فحسب ، بل كانت أيضا مراكز اجتماعية من الطراز الاول ، اذ اتصفت بتلاصق حوانيتها الصغيرة ، وأمام كل حانوت مكان يشبه المصطبه يجلس عليه التاجر ومن يترددعليه من العملاء والاصدقاء للمساومة أو للحديث ، وعندئذ كان يتم تبادل الاحاديث والحكايات والنوادر . ومن المألوف فى مصادر تلك العصور أن نقرأ عبارة : (وحدث أننى كنت جالسا ببعض الحوانيت ...) (١٨) ، أو عبارة (... وحكى ذلك لاصحابه فى دكانه ...) (١٩) ، أو عبارة (... وكان يوما فى حانوته فحكى له

---

(١١) الخطيب البغدادى : تاريخ بغداد ج ١ ص ٧٤ – ٧٥

(١٢) نسبة الى قبيلة زويله ، وهى من قبائل المغرب التىاعتمد عليها الفاطميون .

(١٣) المقريزى : المواعظ والاعتبار ج ٢ ص ٢٧٣ ، علىباشا مبارك : الخطط التوفيقية ج ١ ص ٨١ .

(١٤) ابن الزيات : الكواكب السيارة فى ترتيب الزيارة فىالقرافتين الصغرى والكبرى ، خليل بن شاهين : زبدة كشف الممالك ص ٢٧ ، السيوطي : حسن المحاضرة ج ٢٢ ص ٢١٧

(١٥) أبو المحاسن : النجوم الزاهرة فى محاسن مصر والقاهرة، ج ٩ ، ص ٤٨

(١٦) تاريخ ابن الفرات سنة ٧٩٤ هـ ، العيني : عقدالجمان سنة ٦٦٤ هـ

(١٧) ابن حجر : انباء الغمرج ١ ص ١٢٥ ، المقريزى :السلوك ج ٣ ص ٣٥٣ ، أبو المحاسن : النجوم الزاهرة ج ٥ ص ٣١٧

(١٨) السخاوى : التبر المسبوك ، ص ١٧٤

(١٩) انظر سيرة الظاهر بيبرس .

...) (٢٠) ، مما يجعلنا نقدر أهمية الاسواق والحوانيت فى ذلك العصر بوصفها مراكز اخبارية واجتماعية .

أما عن البناء الاجتماعي للمدينة الاسلامية فى العصور الوسطى ، فان اكتظاظها بالسكان وبالمرافق من جهة ، وبألوان النشاط البشرى من جهة أخرى ، جعل المدينة الاسلامية تجمع بين أسوارها فئات متباينة من الناس ، يشكلون طبقات متعددة ، تشكل كل منها لبنة فى البناء الاجتماعي للمدينة .

وقبل أن نتكلم عن أولى هذه الطبقات ــ وهي طبقة الحكام ــ يصح أن نشير الى أنه مع بداية العصر الاموى اخذت الحياة فى المدينة الاسلامية ، تتخلى تدريجيا عن بساطتها الاولى ، وهي البساطة التي اتصفت بها حياة المسلمين ــ حكاما ومحكومين ــ فى المدينة ومكة ، واخذت تتأثر فى بعض جوانبها بالطابع الروماني الفارسي . وظهر هذا الاتجاه أول ما ظهر فى بلاط الامويين بدمشق ، اذ أخذت مسحة من الترف تعلو حياة الحكام ، فلم يكتف الخلفاء باتخاذ الحجاب ، وانما أمعن بعضهم فى التنعم واللهو . من ذلك ما يقال من أن يزيد بن معاوية اشتهر بكلفه بالصيد ، حتى انه كان يلبس كلاب الصيد الاساور من الذهب والجلاجل ، ويخصص لكل كلب عبدا يقوم على خدمته ، كما يقال ان هشام بن عبد الملك كان أول من أقام حلبات السباق ، وقد اشترك فى السباق فى عهده أربعة آلاف من خيله وخيول الامراء . وكانت الاميرات يتدربن على ركوب الخيل ويشتركن فى السباق . اما الوليد الثاني فقد كلف بالغناء والموسيقى ، فضلا عن شغفه بالخيل « وحبها وجمعها واقامة الحلبة » وصحب هذا وذاك تشبه الحكام من الخلفاء والامراء بالروم ، فصارت لهم فى دمشق القصور الفاخرة التي ازانت جدرانها بالفسيفساء واعمدتها بالرخام والذهب (٢٢) .

وازدادت مسحة الترف والتنعم عند الحكام عندما غدت بغداد حاضرة الخلافة العباسية ، اذ ترك الفرس ثم الترك أثرا واضحا فى المجتمع بوجه عام وفى حياة القصور بوجه خاص . ذلك أن كثيرا من الخلفاء العباسيين اتجهوا تحت تأثير النفوذ الفارسي من ناحية والثروة الواسعة التي رأوا أنفسهم غارقين فيها من ناحية أخرى نحو بناء القصور العظيمة وتأثيثها بفاخر الاثاث والرياش . ثم حذا الوزراء والامراء والقادة وكبار رجال الدولة حذو الخلفاء حتى غدت القصور سمة من أبرز سمات الحياة الاجتماعية فى المدينة الاسلامية فى العصر العباسي . حقيقة اننا نسمع عن بعض الخلفاء العباسيين ــ مثل المهتدى والمتقى ــ ميلهم الى حياة البساطة ونزعتهم نحو التدين والخير ، ولكن الغالبية نزعت الى حياة الترف ، حتى غدت قصور الخلفاء العباسيين فى بغداد وسامراء محورا لكثير من القصص الذى امتزجت فيه الحقيقة بالخيال . (٢٣) ويقال أن الخليفة المتوكل وحده بنى فى سامرا تسعة عشر قصرا ، وشق بعض الترع والقنوات لتوصيل الماء الى

(٢٠) المقريزى : السلوك ج ٤ ص ٨٥٥ ، السخاوى : الذيل على رفع الاصر ص ٨٣ ــ ٨٤ .

(٢١) المسعودى : مروج الذهب ، ج ٢ ص ١٨٨ ــ ١٨٩

(٢٢) الطبرى : تاريخ الامم والملوك ، ج ٨ ص ١٧٩٠.

(٢٣) المصدر السابق ، ج ١١ ص ١٠

قصوره وبساتينه وحدائقه . وكان المتوكل يجلس وسط هذه المنشآت الضخمة التي أقامها لنفسه فى سامراء ، ويقول (علمت الآن أنى ملك) . وفى داخل هذه القصور عاش الحكام عيشة تتصف بالبذخ والترف ، فارتدوا الملابس الفاخرة المصنوعة من الاقمشة الموشاة بالذهب والفضة والمرصعة بالجواهر . وتفننت النساء داخل هذه القصور فى اختيار ازيائها الثمينة ذات الالوان المتباينة المحلاة بخيوط الذهب والجواهر ، وعلى رؤوسهن العصائب المرصعة بالدر والياقوت والاحجار الكريمة ، مع التزين بالقلائد والاكاليل والتيجان والمناطق والخلاخل الثمينة . واستوت فى ذلك قصور الخلفاء وقصور الوزراء والامراء والقادة . من ذلك ما نجده فى المصادر من أوصاف لقصر معز الدولة بن بويه ، وقصر محمد بن سليمان فى البصرة . (٢٤)

ويعنينا فى هذا البحث بصفة خاصة ما اتصفت به الحياة الاجتماعية داخل هذه القصور من نشاط وبذخ ، الامر الذى ظهر فى الحفلات التي كانت تقام بين حين وآخر فى مختلف المناسبات ، وفيها كانت تمد صواني من الذهب الخالص مرصعة بأصناف الجواهر ، والخدم يأتون بزنابيل مملوءة بدراهم ودنانير يصبونهما بين أيدى المدعوين ، وهم يصيحون (ان أمير المؤمنين يقول لكم : ليأخذ من شاء ما شاء) . على أن أهم ما تميزت به حياة القصور فى بغداد العصر العباسي المتعددة الانواع ، واشهرها مجالس الغناء والطرب والموسيقى ، ومجالس الشراب ، ومجالس القصاص ومجالس الوعاظ (٢٥) . ولكل مجلس من هذه المجالس مناسبته وجوه الخاص المميز . واشتهرت مجالس الطرب والغناء بصفة خاصة بماكان يجتمع فيها من مغنين ومطربين وموسيقيين ، ذاعت أسماء بعضهم مثل ابراهيم الموصلى واسحق ومخارق وزمام الزامر ومنصور زلزل وعريب ، فضلا عن الجوارى اللائى اشتهرن بالعزف على الآلات الموسيقية ، مثل شاجيه — جارية عبد الله بن طاهر — وعبيدة الطنبورية . (٢٦) هذا مع ملاحظة ان أفراد الطبقة الحاكمة — من وزراء وأمراء ونحوهم — كانوا يحرصون عادة عند بناء قصورهم على اقامة اماكن واسعة لحفلات الغناء ، تشبها بالخلفاء (٢٧) . وربما اقيم الحفل فى الحريم ، فتدعو نساء الطبقة الراقية الجوارى المغنيات الى بيوتهن لاحياء حفلات غنائية . وكثيرا ما كانت مجالس الغناء تقترن بالشراب ، وان كانت هناك مجالس خاصة بالشراب تنفق عليها الاموال الطائلة ، ويحضرها الندماء ، وربما دارت فيها مناقشات حول الخمر وانواعه وخصائص كل نوع والندماء ... وغير ذلك .

ولم يكن خلفاء بني أمية بالاندلس أقل شغفا بالغناء والمغنين (٢٨) . أما مصر فقد أمعن حكامها فى حياة الترف ، مستغلين ثروة البلاد . من ذلك أن أحمد بن طولون ما كاد يستقل بمصر

---

(٢٤) المسعودى : مروج الذهب ج ٢ ص ٢٦٤

(٢٥) ابن طباطبا : الفخرى في الآداب السلطانية ، ص ١٦٧ .

(٢٦) الجاحظ : التاج في أخلاق الملوك ص ٣٧ — ٣٨ ، المسعودى : مروج الذهب ج ٢ ص ٢٧٨ — ٢٧٩ الاصفهاني : كتاب الاغانى ج ٥ ص ٢٠٢ ، ٣٥٦ — ٣٥٨

(٢٧) ابن طباطبا : الفخرى في الآداب السلطانية ، ص ١٨٧

(٢٨) المقرى : نفح الطيب ، ج ٢ ص ٧٥٠ — ٧٥٤

ويؤسس مدينة جديدة ــ هي العسكر ــ لتكون عاصمة له ، حتى أقام فيها قصرا كبيرا تعددت أوصافه فى المصادر المعاصرة . وخلف خمارويه أباه أحمد بن طولون ليمعن فى حياة الترف ، فأنشأ لنفسه بستانا « زرع فيه أنواع الرياحين وأصناف الشجر وحمل اليه كل صنف من الشجر المطعم وانواع الورد وزرع فيه الزعفران ، وكسا النخيل نحاسا مذهبا حسن الصنعة ، وجعل بين النحاس وأجسام النخيل مزاريب الرصاص وأجرى فيها الماء المدبر .... » (٢٩) وبعد أن يذكر المؤرخ أصناف الطيور الصادحة التي عنى خمارويه بتربيتها فى ذلك البستان والاستراحة الخاصة التي أقامها خمارويه لنفسه فيه ، وسماها « دار الذهب » لان حيطانها كلها طليت من الذهب ، وصف الفسقية التي عملها خمارويه وملأها بالزئبق ، لانه شكا الى طبيبه من الارق ، فأشار عليه بأن ينام على سرير من الجلد المنفوخ بالهواء ، ويوضع السرير على سطح من الزئبق ليهتز فى رفق ونعومة « وكانت هذه البركة من أعظم الهمم الملوكية العالية ، وكان يرى بها فى الليالي المقمرة منظر عجيب ، اذ تآلف نور القمر بنور الزئبق ... » (٣٠) وناهينا عن جهاز قطر الندى ــ ابنة خمارويه ــ التي تزوجها الخليفة المعتضد العباسي ، فأوصاف هذا الجهاز كثيرة فى المصادر المعاصرة ، تعطى صورة واضحة عن الحياة الاجتماعية فى المدن الاسلامية ما بين مصر والعراق .

ولم تلبث أن غدت القاهرة ــ بعد أن اسسها الفاطميون فى القرن الرابع الهجرى ــ العاشر للميلاد ــ ميدانا لنشاط اجتماعي حافل ، اذ أسرف الخلفاء الجدد فى بناء القصور فيها ، وتأثيثها بالستور والطنافس الحريرية المزركشة بالذهب ، حتى وصف ابن خلكان أحد هذه القصور (بأنه) لايوجد شبيه له فى الشرق ولا فى الغرب) (٣١) . وفى داخل تلك القصور عاش الخلفاء الفاطميون عيشة بذخ وترف ، سهد عليها الملابس الفاخرة التى كانوا يرتدونها والتي كانت تصنع خصيصا فى دار الكسوة . هذا فضلا عن الاسمطة الفاخرة التى تمد فى كل مناسبة ، والتي أفاض المؤرخون فى وصفها ، وماكانت تحويه من لذيذ الطعام والشراب . وقد حكى المقريزى ان الخليفة المعز انجب بنتين ، احداهما رشيدة التي تركت ثروة منها مليون وسبعمائة الف دينار من الذهب ، فى حين تركت أختها عبدة عديدا من خزائن الحلى وصناديق الجواهر والثياب الفاخرة . اما ست الملك ــ ابنة الخليفة العزيز الفاطمي وأخت الخليفة الحاكم ــ فقد تركت ثمانمائة جارية ، وثمان جرات مليئة بالمسك ، وقدر كبير من الاحجار الكريمة (٣٣) .

واذا كانت الظروف التي احاطت بالبلاد والعباد فى عصر الحروب الصليبية قد فرضت على الحكام من بنى أيوب قدرا من التقشف وعدم الاسراف ، فان سيطرة المماليك على الشريان

---

(٢٩) ابو المحاسن : النجوم الزاهرة ، ج ٣ ص ٥٣ ــ ٥٤ .

(٣٠) المقريزى : المواعظ والاعتبار ، ج ١ ص ٣١٦

(٣١) ابن خلكان : وفيات الاعيان ، ج ٢ ص ١٥٢

(٣٢) المقريزى : المواعظ والاعتبار ، ج ١ ص ٤٠٩ ــ ٤١١

(٣٣) المقريزى : المواعظ والاعتبار ، ج ١ ص ٤١٥ ــ ٤٨٥

الرئيسي للتجارة بين الشرق والغرب أمدهم بثروةطائلة ظهر أثرها فى حياتهم الخاصة والعامة ، واسهمت فى تشكيل الحياة الاجتماعية فى المدنالتي عاشوا فيها . ونسمع من المصادر كثيرا عما حفلت به القصور السلطانية فى عصر المماليك منأثاث ورياش ونافورات وصنابير للمياه الباردة أو الساخنة ــ حسب الحاجة ــ بل لقد بلغ الترفبهم أنهم نظموا طرق جلب الثلج من جبال الشام لتبريد الماء زمن الحر صيفا ، وذلك « لكمـالالرفاهية والابهة » (٣٤) . وقد أمعن سلاطين المماليك فى لبس الفاخر من الثياب ، وأبدلـواملابسهم ثلاث مرات فى اليوم الواحد ، ومع ذلك فقد حكى بعض الرحالة الغربيين الذين زاروامصر فى ذلك العصر ان الرداء الذى يخلعه السلطان لا يرتديه مرة ثانية مطلقا ، وانما توضع الملابسالمخلوعة فى مكان خاص حتى ينعم بها على أمرائه وخاصته . (٣٥) وبالاضافة الى ولع المماليكبالصيد والرياضة ، فان كثيرا من سلاطينهم وأمرائهم شغف بالموسيقى والغناء ،حتى جرتالعادة زمن أبى المحاسن ان يكون لكل سلطان أو ملك جوقة فى قصره (٣٦) .

وهكذا يتضح من هذه العجالة ان الطبقـةالحاكمة كان لها دور نشيط فى الحياة الاجتماعية التى حفلت بهاالمدنالاسلاميةفى العصورالوسطى. ولا يخفى عنا أن هذا النشاط الذى بدأ فى صورة كبيرة فى العواصم والمدن الكبرى امتد فى صورةأو أخرى الى المدن الاقليمية ــ كصنعاء وحلب والاسكندرية وفاس وغرناطة ــ حيث انتشر عددمن الامراء وكبار الموظفين ، وهؤلاء كانوا فى حياتهم الخاصة والعامة صورة مصغرة لما عليه الخلفاءوالسلاطين وكبار الامراء فى العواصم .

فاذا تركنا طبقة الحكام من خلفاء وأمـراءووزراء وقادة ، وجدنا المدينة الاسلامية وقد حفلت بعدد كبير من رجال العلم والدين ، معلمينومتعلمين . ولا يخفى عنا أن العصور الوسطى هي عصور الايمان ، بمعنى أنها اتسمت بمسحة دينيةواضحة ، جعلت للفكر الديني وأهله مكانة ممتازة فى قلوب الخاصة والعامة . ولذا نجد جمـاعةالعلماء ورجال الدين ــ وهم الذين اطلق عليهم فى بعض البلاد والمصادر اسم المعممين أو أهلالعمامة ــ (٣٧) يحظون بمكانة مرموقة فىالمدينة الاسلامية ، لدى الحكام والمحكومين .

وكان احساس الحكام دائما بأنهم فى حاجةالى دعامة يستندون اليها فى حكمهم ويستعينون بها فى ارضـاء الشعب ، كفيـلا بحرصهم علـىاسترضاء رجال الدين بحكم ما للدين ورجاله من قوة وسطوة فى النفوس . وهكذاعاش العلماءفى المدينة الاسلامية ، فى سعة من العيش ، معززين

---

(٣٤) القلقشندى : صبح الاعشى ، ج ١٤ ص ٣٩٥

(٣٥) Dopp : Le Caire vu par les Voyageurs Occidentaux du Moyen Age (Bulletin de S.R.G. d' Egypte-Tome 23)

(٣٦) أبو المحاسن : النجوم الزاهرة ، ج ٥ ص ١٧٨

(٣٧) ابن حجر ، انباء الغمرج ٢ ص ٢٧٧ ب (مخطوط) ،تاريخ ابن الفرات ج ١ ص ٢٣٧ ، ابو المحاسن : النجوم الزاهرة ج ٧ ص ٢٠٥ .

مكرمين ، فسمح لهم بركوب الخيل المطهمة ،أسوة بالامراء وكبار رجال الدولة ، واضيفت عليهم القاب التشريف والتقدير والتفخيم ، مثل فقيه زمانه ، وعالم عصره ، والذى انتهت اليه رياسة العلم .. (٣٨) ولعل أقوى دليل على احساس الناس بمكانة العلماء أنهم صاروا يقصدونهم لقضاء حوائجهم ويتوسلون بهم للشفاعة لهم عند أهل الدولة . (٣٩)

أما الشواهد على ما تمتع به العلماء فى المدينة الاسلامية ، بقدر من البساطة وسعة العيش ، فعديدة . من ذلك ما اشتهر به بعضهم من أنه «كثير التأنق فى مأكله وملبسه ومشربه » (٤٠) بل لقد شغف بعضهم باقتناء الخيول والمسابقة عليها ، حتى اشتمل اصطبله على كثير من الخيل والنعام والغزلان . (٤١) هذا فضلا عن الدور الفاخرة التي شيدها بعضهم وزينوها بالرخام حتى « جاءت فى أحسن قالب وأبهجزى » (٤٢) وبعض بيوت العلماء اجتمع فيها من المجلدات النفيسة والاواني الثمينة ما يصعب تقديره . (٤٣)

أما المصدر الرئيسي لهذه الثروة والسعة التي تمتعت بها غالبية العلماء فى المدن الاسلامية فى العصور الوسطى ، فكانت الاوقاف والاحباس التي أوقفت على المؤسسات العلمية والدينية كالمدارس والمساجد والخانقوات ، أو على الاشخاص انفسهم فيتوارثون المرتبات ابنا عن اب (٤٤) . وبالاضافة الى هذه الاوقاف ، لم تضمن الدولة فى تلك العصور فى منح العلماء ذوى الوظائف مرتبات سخية ، ولم تحرمهم من الارزاق العينية ، فكانت لهم انصبة شهرية من الغلة ويوميه من اللحم والتوابل والخبز والطيق . هذا عدا السكر والشمع والزيت والكسوة والاضحية فى كل سنة ، مع زيادة تعيين الحاوى والسكر في شهر رمضان . (٤٥)

وبعد ذلك تأتى طبقة ثالثة لها أهميتها فى المدينة الاسلامية ، فى العصور الوسطى ، هى طبقة التجار . وهنا ينبغي ان نفرق بين فئة كبار التجار الذين مثلوا ارستقراطية المال ، واختصوا غالبا بالتعامل فى السلع الثمينة ، كأنواع الرقيق والمجوهرات ، ونحوها ... وهذا الفريق ارتبط بقصور الخلافة والسلاطين والامراء وكبار رجال الدولة ارتباطا مباشرا ... ، وفئة صغار التجار والباعة الذين كان اتصالهم مباشرا بعامة الشعب . وفى جميع الحالات ، فانه يبدو من القصص

---

(٣٨) Ibrahim Salama : L'Enseignment Islamique, p. 26

(٣٩) السخاوى : تحفة الاحباب ، ص ٢٩

(٤٠) ابن حجر : رفع الاصر ورقة ١٢٥ ب (مخطوط)

(٤١) ابن قاضى شهبة : الاعلام بتاريخ اهل الاسلام ، ج ١ورقة ٤٦ (مخطوط)

(٤٢) المقريزى : المواعظ والاعتبار ج ٣ ص ١٢٣ (الطبعة الاهلية)

(٤٣) ابن قاضى شهبة : المصدر السابق (نفس الجزء والصفحة) .

(٤٤) المقريزى : المواعظ والاعتبار ج ٣ ص ٣٦٤ (الطبعة الاهلية) .

(٤٥) المصدر نفسه .

الشعبى المعاصر ــ كقصص ألف ليلة وليلة ــ كيفعاش التجار فى المدينة الاسلامية فى يسر ورخاء . (٤٦) وكان يحدث فى تلك العصور اذا أرادوا مدحشخص أن يصفوه بأنه من «بيت تجارة ووجاهة» (٤٧) . كذلك يحكىعنبعض تجار القاهرة فىعصرسلاطين المماليك أنه بنى دارا ، فصرف عليها خمسين الف دينار وزين قاعاتها وأروقتها بالرخامالمثمن وزخرفها بمختلف النقوش والزخارف (٤٨) .

ومع اتساع المدينة الاسلامية وازدهارها ،وكثرة سكانها ومرافقها ، اكتظت بعدد كبير من الصناع وأصحاب الحرف للنهوض بمتطلبات ذلكالمجتمع . وقد جرى الوضع فى تلك العصور أن تكون لأهل كل حرفة نقابة ذات نظام ثابت يحددعددهم ، ومعاملاتهم فيمابينهم وبين بعض ، وفيما بينهم وبين الجمهور ، كما يكون يكون لهم رئيسأو شيخ يرأسهم ويفض مشاكلهم ويرجعون اليه فى كل مايهمهم ، لاسيما الوساطة بينهم وبين الحكومة. ولما كان دخول اى فرد جديد فى حرفة من الحرف من شأنه أن ينافس أصحابها الاصليين ،فانهم كانوا لايمرنون احدا على طرق صناعتهم الأان يكون أتى ليحل محل أحدهم ، وفى هذه الحالةيقبل بشروط خاصة . (٤٩)

كذلك اكتظت المدن الاسلامية فى العصورالوسطى بجمهور كبير من الباعة والسوقة والسقائين والمكاريين والمعدمين وأشباه المعدمين ،وهؤلاء أطلق عليهم اسم العامة أو العوام . ولاشك فى أن هناك نسبة من هؤلاء انحرفوا عن السلوكالقويم ، وعرفوا بسؤ الخلق ، وصاروا مصدر فساد واضطراب فى المجتمع . ومن هذا الفريقظهرت في مدن العراق جماعة العيارين والشطار الذين تميزت حركاتهم بطابع ثورى ضد الحكام ،والذين زاد من خطرهم أن صار لهم تنظيم مسلح يخضع لرئاسة موحدة تراعى أمورهم . (٥٠)وسرعان ما احترف بعضهم السرقة والعدوان على نفوس الفير وممتلكاتهم ، حتى غدوا مصدرالقلق والفوضى وعدم الاستقرار . أما فى مدن مصر فقد أطلق على هؤلاء المنحرفين والدهماءأسماء عديدة نصادفها فى المصادر المعاصرة ، مثل البلاصية والزعر والحرافيش وغيرها . (٥١)وقد وصف الرحالة ابن بطوطة هؤلاء الحرافيش بأنهم « طائفة كبيرة أهل صلابة وجوهودعارة .» (٥٢)

ومع ذلك فقد داب الحكام ــ من خلفاءوسلاطين ــ فى الدول الاسلامية ، فى العصور الوسطى على مديد العون ــ بقدر ما سمحت بهالظروف ــ الى الفقراء والمحتاجين فى المدن ،

---

(٤٦) الف ليله وليله ــ قصة مريم الزنارية .

(٤٧) السخاوى : الضوء اللامع ج ١٠ ص ١٤ ، ترجمةمحمد بن محمد الفارسكورى .

(٤٨) ذيل الاعلام بتاريخ اهل الاسلام ، ج ٤ ص ٣٣ ب(مخطوط) .

(٤٩) سهير القلماوى : الف ليله وليله ، ص ٢٣٢

(٥٠) ابن الاثير : الكامل فى التاريخ ــ حوادث سنة ٤١٧ هـ.ويقول نفس المؤرخ فى حوادث سنة ٤٢٦ هـ « وعظم أمر العيارين ، وصاروا ياخذون الاموال ليلا ونهارا ، ولا مانع لهم ... والسلطان عاجز عن قهرهم » .

(٥١) ابو المحاسن : النجوم الزاهرة ج ٦ ص ٢٢١ ، ٢٥٤ ،ابن دقماق : الجوهر الثمين ص ٣٨ ، ابن اياس : بدائع الزهور ج ٣ ص ٩٣ ، السخاوى : التبر المسبوكص ١٤٦ .

(٥٢) ابن بطوطة : تحفة النظار ، ج ٢ ص ٨٥ (طبعةباريس)

وتوزيع الاموال والغذاء والكساء عليهم ، وخاصة في أوقات الازمات الاقتصادية ، وذلك لمنعهم من التسول او الانحراف (٥٣) ، وهو ما سنشير اليه بعد قليل .

واذا كانت الطبقات والطوائف السابقة تعبر في مجموعها عن المجتمع الاسلامي في المدينة ، فان علينا ان نذكر وجود أقليات لها اهميتها فى بناء المجتمع المدني ، وتفاوتت فى عددها ونوعيتها من مدينة الى أخرى ، حسب طبيعة كل اقليم من الاقاليم او مصر من الامصار . وفى جميع الحالات فانه من الثابت أن تسامح الاسلام ساعد على اضفاء جو اجتماعي خاص على المدن الاسلامية ، تسوده روح الاخاء بين أهل المدينة على اختلاف طوائفهم ومللهم ونحلهم . وان المطلع على كتاب تاريخ دمشق لابن عساكر او كتاب المواعظ والاعتبار للمقريزى ، يسترعي نظرة ذلك العدد الكبير من الكنائس والاديرة والهياكل الخاصة بأهل الكتاب في دمشق والقاهرة ، والتي سمح لهم بالاحتفاظ بها ومباشرة طقوسهم فيها . ومن بين ثنايا الكتب المعاصرة نخرج بفكرة واضحة عن مدى الحرية التي تمتع بها النصارى واليهود فى المدن الاسلامية ، في ممارسة كافة الوان النشاط الاقتصادى وغير الاقتصادى ، حتى جمعوا الثروات الطائلة وتقلدوا أرقى المناصب في الدولة (٥٤) . وكان للنصارى بطرك فى عاصمة الدولة ، ولليهود رئيس اوحاخام ، يشرف كل منهما على أبناء طائفته ، ويتمتع بنفوذ قضائي وديني كبير عليهم ، فضلا عن انه يحظى باحترام الدولة ويخلع عليه عند توليه منصبه . (٥٥)

ويصف ابن الاخوة ـ فى القرن الثامن الهجرى ـ حال أهل الذمة فى المدينة الاسلامية ، فيقول أن دورهم صارت تعلو على دور المسلمين ومساجدهم ، وصاروا يدعون بالنعوت التي كانت للخلفاء ويكنون بكناهم ، فمن نعوتهم : الرشيد وأبو الحسن ، وأبو الفضل ، كما « ركبوا مركوب المسلمين ولبسوا أحسن ملبوسهم »(٥٦) ومثل هذا يقال عن وضع أهل الذمة في المغرب والاندلس (٥٧) . ثم ان المسلمين ـ رجالا ونساء حتى مشايخ الصوفية ـ اطمانوا الى أطباء اليهود والنصارى وتركوهم يتولون علاجهم ... (٥٨) .

وقد ادى كل ذلك الى كثير من التقارب بين عناصر السكان فى المدينة الاسلامية ، مما أضفى عليها جوا اجتماعيا أكثر مرونة وانفتاحا مما يتصور البعض . وحسبنا ما نصادفه فى

---

(٥٣) العينى : السيف المهند فى سيرة الملك المؤيد ص ١٩٨ ، ابن حجر : انباء الغمر ج ١ ص ٧٩٨ ، المقريزى : السلوك ج ٣ ص ٢٤٢ ـ ٢٤٣ ، اغاثة الامة بكشف الغمة ص ٣٥

(٥٤) رحلة بنيامين التطيلى ص ٣٧ ـ ٣٨ ، ١٣٧ ، ابن خرداذبة : المسالك والممالك ص ١٥٣ . السيوطي : حسن المحاضرة ج ٢ ص ١١٦ ـ ١١٧ ، ابو الفدا : المختصر : ج ٢ ص ١٣٨ ، ابن الاثير : الكامل ج ٩ ص ٨١ ـ ٨٢ .

(٥٥) متز الحضارة الاسلامية فى القرن الرابع الهجرى (ترجمة ع . أبو ريدة) ص ٥٨ ـ ٥٩

(٥٦) ابن الاخوة : معالم القربة ، ص ٤٢ ـ ٤٣

(٥٧) الادريسى : صفة المغرب ، ص ٢٠٥

(٥٨) الشعرانى : ذيل لواقح الانوار ، ص ٣٦٩ ، ابن حجر : الدرر الكامنة ج ٤ ص ٣٨٠

المصادر من أن المسلمين واهل الذمة فى المدينة الواحدة كانوا يتبادلون التهانى ، ويتهادون بالحلوى فى أعياد كل طائفة . ولا عبرة هنا ببعض الفترات التي تعرض أهل الذمة فيها لنوع من الاضطهاد من جانب بعض حكام المسلمين ، لان هذه الفترات كانت قصيرة ومتقطعة ، ولا تعبر بأى حال عن روح الاسلام وتعاليمه ، أو عن الطابع العام للعلاقات بين المسلمين واهل الذمة داخل المدينة الواحدة(٥٩) .

هذا عن البناء الاجتماعي للمدينة الاسلامية فى العصور الوسطى . ولا شك فى أن تنوع طبقات المجتمع وتباينها فى المستوى ، مع كثرة السكان واختلاف ميولهم ومشاربهم كل ذلك جعل المدينة الاسلامية ، تحفل بالنشاط والحيوية ، بحيث لم يعدم الناس جميعا ما يشغلهم ويستنفد طاقتهم ووقتهم . فبالاضافة الى العمل والانتاج فى ميادين التجارة والصناعة ومزاولة الحرف المتنوعة ، شهدت المدن الاسلامية ، نشاطا منقطع النظير في الحيائين الدينية والعلمية . من ذلك ما نلمسه من كثرة مجالس الدين وحلقات العلم ، التي كانت تعقد فى الجوامع ، ثم فى المدارس والخانقاوات وغيرها . (٦٠) كذلك دأب المعلمون والمتعلمون على الانتقال من مدينة الى أخرى حيث يجتمعون بشيوخهم واخوانهم وتلاميذهم ، يأخذون ويعطون . (٦١) وكثيرا ما كانت المدينة تشهد حفلا اجتماعيا كبيرا بمناسبة انشاء مدرسة جديدة أو الفراغ من تصنيف كتاب مفيد ، أو ختم البخارى ... فيجتمع أهل العلم والدين — من مدرسين وقضاة وفقهاء — فضلا عن الاعيان ، وتحضر « الحلوى والمخبوز والتفاح والبخور » ، ويمضي الجميع وقتا بين الترويح عن النفس من ناحية ، والنقاش فى مسائل دينية وعلمية مفيدة من ناحية أخرى .(٦٢) هذا فى حين حظيت مجالس القصاص والوعاظ بقبول نسبة كبيرة من أهالي بعض المدن ، فانتشر القصاص والوعاظ فى الاسواق والقرافات وغيرها ، يرددون قصصهم ، أو يبثون مواعظهم — التى رغم ما احتوته أحيانا من مبالغات وانحرافات — فانها كانت تمثل لونا من ألوان النشاط النفسي والفكرى — على المستويين العام والخاص ، فى المدينة الاسلامية(٦٣) .

والحق ان الحياة الاجتماعية فى المدينة الاسلامية ، اتسمت بتعدد وسائل التسلية والترويح عن النفس . ومن هذه الوسائل الخروج الى المنتزهات والحدائق ، مثل الغوطة بالنسبة

---

(٥٩) ابن اياس : بدائع الزهور ج ٢ ص ٢٤٩ ، ٣٣٧ ، السخاوى : التبر المسبوك ص ٢٥ ، العيني : عقد الجمان حوادث سنة ٦٦٩ هـ (مخطوط)

(٦٠) ابن الحاج : المدخل ، ج ١ ص ٨٥ ، ابن حجر : الدرر الكامنة ج ٣ ص ٤٧٥

(٦١) الدمشقى : ذيل تذكرة الحفاظ ، ص ٣٤ ، العيدروسى : النور السافر ص ١٦ — ١٧

(٦٢) السخاوى : التبر المسبوك ص ٢١٦ ، الذيل على رفع الاصر ص ٨٣ — ٨٤ ، المقريزى : السلوك ج ٤ ص ٨٥٥ — ٨٦٠

(٦٣) المقريزى : المواعظ ج ٢ ص ٢٥٣ (طبعة بولاق) ، السيوطي : الاشباه والنظائر

لدمشق ، وشاطىءالنيل والبرك بالنسبة للقاهرة . (٦٤) وقد اشار ابن عساكر الدمشقى الى « منتزهات دمشق » ، كما اشار ابن دقماق الى ان جزيرة الروضة غدت « فرجا ومنتزهات » (٦٥) ، فى حين وصف الرحالة ابن بطوطة هذه الاخيرة بانها « مكان النزهة والتفرج » (٦٦) . وفى مثل هذه المنتزهات اعتاد أن يلتقى الرجال والنساء ، فيختلطون فى غير كلفة أو حجاب ، ويتبعهم عدد كبير من الباعة . (٦٧)

ومن وسائل التسلية الشائعة فى المدن الاسلامية الغناء والموسيقى ، اذ لم يقتصر امرهما على المجالس التي كانت تعقد فى قصور الخلفاء والحكام ــ كماسبق أن أشرنا ــ وانما شغف بهما الناس جميعا على اختلاف فئاتهم . وقد وصف بعض العلماء ورجال الدين فى مصادر التاريخ بالميل « الى سماع المغاني » (٦٨) . وحكي عن أحد الفقهاء انه سمع بمغنية شهيرة تغني فى مكان ما ، فترك شيخه بعد الصلاة وتسلل خفية لسماعها ، فلما عرف شيخه سبب غيابه قال له عند عودته « أمرها عندى خفيف » (٦٩) لذلك لم يقتصر الامر على كثرة أسماء المغنين والمغنيات التي ترددت فى المصادر المعاصرة ، وانما نستطيع ان ندرك مدى ما صار لهم من نفوذ فى المجتمع ، عند الحكام والمحكومين سواء . (٧٠) وقد وصفت احدى المغنيات فى القرن التاسع الهجرى بأنها كانت ذات حظوة كبيرة عند اهل الدولة (٧١) . بل ان مؤرخا شهيرا مثل ابن الاثير يحرص على أن يذكر فى ختام كل سنة من حولياته مشاهير من ماتوا فى تلك السنة على الصعيد الاسلامي بأكمله. اذا به فى ختام حوادث سنة اثنتين واربعين وثلثمائة للهجرة ينتقى اربعا من مشاهير من ماتوا فى تلك السنة من جملتهم مغنية ذائعة الصيت ، فيقول مانصه « وفيها ــ فى ذى القعدة ــ ماتت بدعة المغنية المشهورة ، المعروفة ببدعة الحمدونية ، عن اثنتين وتسعين سنة (٧٢) . اما الآلات الموسيقية التي استخدمت عندئذ ، فكانت عديدة ، منها الطبول والزمور والكمنجة والقانون والعود والرباب والطنبورة والساجات والرق والنقارات » . (٧٣)

---

(٦٤) وقد اشتهرت من هذه البرك بركة الجبس وبركة الرطلى وغيرهما ــ انظر القريزى : المواعظ ج ٣ ص ٢٤٧ وما بعدها (الطبعة الاهلية)

(٦٥) ابن دقماق : الانتصار ج ٤ ص ١١٠.

(٦٦) رحلة ابن بطوطة ، ج ١ ص ٧٠

(٦٧) ابن اياس : بدائع الزهور ، سنة ٨٦٦ هـ

(٦٨) ابو المحاسن : النجوم الزاهرة ، ج ٦ ص ١٣٦

(٦٩) الادفودى : الطالع السعيد ، ص ٣٢٦

(٧٠) انظر كتاب الاغانى لابى الفرج الاصفهانى ج ١ ص ٢٧٧ ــ ٢٧٨ ، ٢٨٤ ، ٢٩٠ . وكذلك ابو حيان التوحيدى : الامتاع والمؤانسة ج ٢ ص ١٨٣

(٧١) السخاوى : الضوء اللامع ج ١٢ ص ٣٣ ، ترجمة خديجة الرحابية

(٧٢) ابن الاثير : الكامل في التاريخ ، حوادث سنة ٣٤٢ هـ

(٧٣) سيرة الظاهر بيبرس ج ٤٩ ص ٨ .

ومن وسائل التسلية التي شاعت فى كثيرمن مدن العالم الاسلامي ــ وخاصة مصر ــ فى اواخر العصور الوسطى ، خيال الظل . وفيــه كانت تعرض تمثيليات فى شكل عرائس وصور من الجلد أو الورق المقوى ، وتوضع خلف ســتارة بيضاء ، ومن خلفها مصباح بحيث ينعكس ظلالها على الستارة ليراها الناظر من الوجهة الاخرى . بتلك العرائس ثقوب ومفصلات تجعلها سهلة الحركة ويحركها مقدم التمثيلية بعصا فى يده حســب الحوار الدائر فى القصة .

ويبدو أن خيال الظــل غــدا فى وقت مــن الاوقات تسلية عامة لجميع طبقات المجتمع ، فكان صلاح الدين الايوبي شغوفا ــ وقت فراغه وراحته بحضور تمثيليات خيال الظل ومعه وزيره القاضى الفاضــل . (٧٤) وعــرف عن بعض ســلاطين المماليك ــ مثل قانصوة الغورى ــ خروجهم الى المنتزهات ومعهم خيال الظــل وجــوق المغاني لتسليتهم . (٧٥) وبعد أن فتح السلطان العثماني مصر ، جلس بجزيرة الروضة ــ فى القاهرة ــ حيث أحضروا له خيال الظل « فانشرح السلطان سليم لذلك ، وأنعم على المخايل بثمانين دينارا ، وخلع عليه قفطانا مذهبا ، وقال له : اذا سافرنا الى اسطنبول امض معنا ، حتى يتفرج ابني علي ذلك !! » (٧٦)

كذلك تلهــى الناس فى المدن الاسلاميــة ، أحيانا بعده العاب اتخذت طابع المقامرة ، مثــل تطيير الحمام ، والمناطحة بالكباش ، والمنــاقرة بالديوك ، فيراهن الشخص على هذا الطير أو ذاك الكبش أو الديك ، فاذا فاز كسب الرهان (٧٧) . ويدخل فى هذا النوع من آلالعاب ايضا المعالجة ــ اى رفع الاثقال ــ ، والمثاقفة ــ من الثقافــه وهوالخصام والجلاد والطعان بالرمح ــ ، والملاكمــة والمشابكة . . . وكانت هذه الالعاب كلها تتم بطريق المقامرة والرهان . (٧٨) هــذا كلــه عــدا العاب البهلوانات والحواة التى تسلى بها الناس فى المدن ، والدبابة الذين يلعبون بالدب والقرادة الذين يلعبون بالقردة . (٧٩)

واعتادت المدن الاسلامية أن تشهد كثيرا من الاحتفالات والاعياد ، منها الدينية التى يحتفل بها المسلمون ، ومنها الوطنية او شبه القومية التى يحتفل بهــا المسلمون وغــير المسلمين ، ومنهــا العائليــة . ومن الاحتفالات الدينيــة الاحتفال بالمولد النبوى الشريف ، والاحتفال باحياء شهر رمضان الكريــم ، والاحتفال بعيــدى الفطــر والاضحــى ، وخروج موكب الحج . (٨٠) وفي هــذه الاحتفالات كان الناس يقيمون الزينــات ويكثــرون مــن الاضواء ، ويعملون الولائــم ،

---

(٧٤) Paul Kahle : The Arabic Shadow Play in Egypt - p.p. 31-34

(٧٥) ابن اياس : بدائع الزهور ج ٢ ص ٣٤٧

(٧٦) المصدر السابق ج ٢ ص ١٣٥

(٧٧) المقريزى : السلوك ج ٢ ص ٧٥٤ ، ابو المحاسن :النجوم ج ٥ ص ٤١

(٧٨) المقريزى : المواعظ والاعتبار ج ٢ ص ٥٥ (بولاق) ،السلوك ج ٢ ص ٦٤٢ ، ٧٥٤

(٧٩) سيرة الظاهر بيبرس ، ج ٩ ص ٤١

(٨٠) الماوردى : الاحكام السلطانية ، ص ١٠٣ ــ ١٠٥

ويتصدقون بأنواع الصدقات . اما الخلفاءوالسلاطين والملوك والحكام ، فكانوا يبالغون فى التوسعة على العلماء وتوزيع الصدقات علىالفقراء والمحتاجين . هذا فى حين يستعد الجميع للأعياد بالملابس الجديدة ، واعداد الكعكوالحلوى . وبعد الاحتفال بصلاة العيد ، يهرع كثير الى المنتزهات . (٨١) وجاء كثير من هذهالاعياد مصحوبا بالمواكب الحافلة التى شهدتها المدن الاسلامية ــ مثل مواكب العيدين ــ وموكبالحج ــ وفيها كان يخرج الخليفة او السلطان فى حفل كبير فى أبهى صورة ، وسط تهليل الناسوزغردة النساء ودعاء الرجال . (٨٢)

وهناك نوع آخر من الاحتفالات اتصفبمسحة اقليمية ، واتخذ طابعا محليا فى مدينة دون أخرىمن المدن الاسلامية ، وخاصة حواضرالاقاليم وعواصم الدول المستقلة . ومن هذه الاحتفالات الاحتفال بتولية خليفة جديد اوسلطان ، او ابلاله من مرض ، او عودته ظافرا من حرب ... وفى هذه الحالات كانت المدينة تزينبمختلف ألوان الزينة ، وتمد الأسمطة فى قصر الحاكم ، وتضاء الدكاكين والحوانيت بالشموعوالقناديل ، وتجلس بها المغانى تدق بالدفوف ، فيختلط صوتها بزغاريد النساء ودعاء الرجال... (٨٣) وقد شهد الرحالة المغربى ابن بطوطة أفراح أهل القاهرة لمناسبة شفاء الناصر محمدسلطان المماليك في مصر من كسر أصاب يده ، فوصف تفنن تجار الاسواق فى تزيين اسواقهم ،وكيف أنهم علقوا بحوانيتهم الحلل والحلى وثياب الحرير «وبقوا على ذلك أياما .» (٨٤)

ومن هذه الاعياد المحلية ، ايضا الاحتفالبعيد النيروز او الربيع ، وخاصة فى بغداد على عصر العباسيين ، وكان ذلك من المؤثراتالفارسية الواضحة فى ذلك العصر (٨٥) . أما فى مصر ،فان الاصل فى عيد النيروز أنه عيد منأعياد النصارى ، ويكون فى أول شهر توت ، أى راس السنة القبطية . ولكنه غدا فى أواخرالعصور الوسطى ــ وخاصة في عصر سلاطين المماليك ــ عيدا عاما يشترك فى احيائه المسلمونوالمسيحيون سواء ، فيصنعون الحلوى ، ويتبادلون فى شكل هدايا ، ويخرجون الىالطرقات وأماكن النزهة ، يلعبون ويلهون ، فى حين تتعطل الاسواق عن البيع والشراء . (٨٦)

وثمة مناسبة محلية كان يحتفل بها احتفالاكبيرا فى القاهرة ومصر ، وهى الاحتفال بوفاء النيل . فاذا أعلن أن ارتفاع ماء النيل بلغ ستةعشر ذراعا ، أعرب الناس عن فرحتهم باشعال الشموع والقناديل ، واستئجار المراكب وتزيينها، ثم يحتفل بكسر الخليج فى موكب كبير يخرج

---

(٨١) المسعودى : مروج الذهب ج ١ ص ٢١٢ ــ ٢١٣

(٨٢) القلقشندى : صبح الاعشي ج ٤ ص ٧ ــ ٨ ، النويرى : الالمام بالاعلام ج ٢ ص ٣٤٢ ، الماوردى : الاحكام السلطانية ص ١٠٣ .

(٨٣) ابو المحاسن : حوادث الدهور فى مدى الايام والشهور ، ج ٣ ص ٤٩٦

(٨٤) رحلة ابن بطوطة ج ١ ص ٧٠

(٨٥) البيرونى : الآثار الباقية ، ص ٢١٥ ــ ٢٢٤ (طبعة ليبزج ١٨٧٨) .

(٨٦) ابن الحاج : المدخل ج ٢ ص ٤٩ وما بعدها ، ابناياس : بدائع الزهور ، حوادث ٧٨٧ هـ

فيه السطان الى مقياس الروضه ، حيث يمدسماط كبير حافل يحضره كبار رجال الدولة . (٨٧)

وكان من الطبيعى ان تحتل الحياة المنزلية والعائلية ركنا هاما من أركان الحياة الاجتماعية فى المدينة الاسلامية . وفى ظل الاسلام وتعاليمه ومثله وروحه ، وجد قدر كبير من التشابه في الحياة العائلية والمنزلية بين شتى المدن الاسلامية. وانعكس ذلك بوضوح على هندسة المنازل وتصميمها ، فكان يراعى فيها ــ فى مدن المشرق والمغرب جميعا ــ عدم تمكين اى فرد بالخارج من رؤية مابداخل المنزل ، وفى الوقت نفسه توفير قدر من الحرية لاهل المنزل عن طريق الاحواش الداخلية .

اما عن الحياة العائلية فان الطابع العام للأسرة الاسلامية ، ظل هو السائد سواء من ناحية مركز الأب ونفوذه على زوجته وأبنائه اواحترام الزوجة لزوجها والأبناء لوالدهم . واعتاد الرجل أن يقضى معظم نهاره فى عمله خارج المنزل، حتى اذا ما كان غروب الشمس ، عاد الى منزله «حيث يتصافى مع زوجته ويتم نهاره فى بيته» (٨٨) اما الزوجة فتقوم بشئون منزلها ، وربما خرجت الى الاسواق لاستحضار مطالب لأسرة ، حتى اذا ما اقترب موعد عودة زوجها ، ارتدت الثياب الرقيقة المذهبة او المصنوعة من الحرير الفاخر ، لتظهر أمام زوجها فى صورة فاتنة . وقد أكثر بعض فقهاء المسلمين من نصح النساء باستكمال زينتهن داخل المنازل ، وذلك بتسريح الرأس وتزيين الشعر ، والتطيب بالطيب امام الزوج «حتى يطيب قلبه» (٨٩) . كذلك أخذ الفقهاء المعاصرون على النساء عنايتهن بالزينة عند الخروج من المنازل ، واهمال انفسهن داخلها أمام الازواج . (٩٠)

وعنى الآباء والأمهات بتربية أبنائهم وتعليمهم فى المدن الاسلامية . فاذا ولد المولود في بيت يسر تسلمته المراضع والمربيات حتى يشب، وعندئذ يقوم بتأديبه وتعليمه أحد مؤدبى الاطفال . وتمتع هذا المؤدب باحترام ومهابة تفوق مهابة الوالدين فى نفس الطفل ، حتى اعتادت بعض الامهات أن يلجأن الى مؤدب الاطفال لشكوى ابنائهن اذا أخلوا بالأدب فى المنزل . (٩١) وأحيانا يقوم الوالدان بمهمة تعليم أولادهما بالمنزل ، فيحفظون القرآن الكريم ، ويتعلمون الخط والحساب والفنون والآداب ، دون أن «يحتاجا الى معلم » . (٩٢)

---

(٨٧) القلقشندى : صبح الاعشي ج ٤ ص ٤٧، ابن دقماق : الانتصار ج ٤ ص ١١٥

(٨٨) سيرة الظاهر بيبرس ص ٦٢ .

(٨٩) السيوطي : الايضاح فى علم النكاح ص ٥ ــ ٦ .

(٩٠) ابن الحاج : المدخل ج ١ ص ٢٤٤ ــ ٢٤٥

(٩١) ابن حجر : الدرر الكامنة ج ٣ ص ١٨٤ (ترجمة عمر بن ابى الفتوح) ، ابو المحاسن : النجوم ج ٥ ص ٨٠ ، السخاوى : التبر المسبوك ص ١٥٨ ، سيرة الظاهر بيبرس ج ٢٠ ص ٥٢ .

(٩٢) الف ليله وليله ــ قصة قمر الزمان ، ج ٤ ص ٢٣٨ .

(١٩٢) Schefer : Le Voyage d'Outremer de Jean Thenaud, p. 46.

النويرى السكندرى : الالمام بالاعلام ج ٢ ص ٢١٧ .

وثمة ظاهرة ملاحظة فى المدن الاسلامية ،هى أن الغالبية العظمى من أهاليها اعتادوا عدم طهى الطعام فى منازلهم ، الا فى حالات الضرورة .وكان الوضع السائد هو شراء الاطعمة المطهية التى تفيض بها الاسواق والطرقات . اما تناول الطعام فكانت له آداب تمسك بها المعاصرون ، منها التسمية ، فى أول الاكل ، والحمد والشكر في آخره ، ومنها الاتكاء عند الجلوس للأكل على الفخذ الايسر ، ويكون الاكل بثلاثة أصابع مع مراعاة تصغير اللقمة وتطويل المضغة ، وعدم الكلام حين الاكل .(٩٣)

كذلك امتازت الحياة المنزلية ، فى المدن الاسلامية ، بظاهرة لانجد لها شبيها فى المجتمع الاوربى فى العصور الوسطى ، هى كثرة الولائم المنزلية . فكل مناسبة من مناسبات الفرح مقرونة بوليمة للاهل والاحباب ، واهم هذه المناسبات الزواج والولادة والختان والانتهاء من بناء دار جديدة ، والاحتفال بعودة مسافر أو حاج . (٩٤)
ووضعت لهذه المآدب المنزلية آداب وقواعد ، منها انه يجب على صاحب البيت أن يبدأ بالأكل ايناسا للضيوف ويعزم عليهم ، ولا يمعن فى الأكل حتى اذا شبع الضيوف ــ أو قاربوا ــ فحينئذ يأكل بانشراح . كذلك يجب عليه أن يقدم لهم ــ قبل الأكل وبعده ــ ما يغسلون به أيديهم ، ويحسن أن يتولى ذلك بنفسه ، على أن يبدأ بالغسيل أفضلهم ، ويكون صاحب الدار آخر من يغسل يديه . (٩٤)

ومن الخصائص البارزة التى اتصفت بها الحياة المنزلية فى المدن الاسلامية كثرة الاحتفالات والأفراح العائلية ، والتفاخر فى احيائها . واول هذه الأفراح العائلية الاحتفال بالزواج . وتفيض المصادر المعاصرة بأخبار أفراح الحكام ــ من خلفاء وسلاطين وملوك ــ وما كانت تنطق به هذه الافراح من بذخ واسراف . أما على المستوى الشعبى فكانت الخاطبة تنهض بدور كبير فى اتمام مهمة الخطوبة ، حيث كانت تتظاهر ببيع الطيب والبخور .... وغير ذلك من لوازم النساء . وبذلك يتاح لها دخول البيوت والاطلاع على أسرار الحريم ، فتستطيع أن تأتى للعريس بالعروس التى تتفق مع رغباته وميوله (٩٥) . والغالب أن الفتاة لم يكن لها أى رأى فى اختيار شريك حياتها ، بل ظل الرأى الاول والاخير لوالدها ، وربما شاركته فى ذلك الأم . (٩٦)

فاذا انتهت مرحلة الخطوبة جاء دور عقد القران ، فتكتب خطبة صداق تتراوح بين الطول والقصر حسب مكانة صاحب العقد (٩٧) .وربما فضل كثيرون عقد الانكحة فى المساجد طلبا للبركة ، فيجتمعون ومعهم المباخر المفضضة التى يحرقون فيها البخور، وبعد كتابة العقد ينصرفون فى حفل كبير (٩٨) .

---

(٩٣) ابن حجر : الدرر الكامنة ج ٢ ص ٤٤٤ (ترجمة عثمان بن علي بن عمر) ، النويرى : الالمام بالاعلام ج ٢ ص ٢١٦

(٩٤) ابن الحاج : المدخل ج ١ ص ٢٢٨ ــ ٢٣١ .

(٩٥) ابن دانيال الموصلى : طيف الخيال ، ص ٣٩ ــ ٤٠ .

(٩٦) السخاوى : التبر المسبوك ص ٣٩١ .

(٩٧) القلقشندى : صبح الاعشي ج ١٤ ص ٣٠٠

(٩٨) ابن الحاج : المدخل ج ٢ ص ٢٦٤

وبعد ذلك تأتى الخطوة الثالثة بعد عقدالقران ، وهى اعداد الشوار ونقله الى بيت الزوجية . ويتناسب الجهاز مع مكانة اصحاب العرس ومدى ثرائهم ، ففى افراح الخلفاء والسلاطين والأمراء ، تحمل الجهاز احياناقوافل الدواب والجمال ومئات الحمالين . وقد افاضت المصادر فيما فعله الخليفة المهدى عند زواجابنه هارون الرشيد من السيدة زبيدة ، وما انفقه المأمون على زواجه من بوران بنت الحسن بن سهل (٩٩) ، وما قدمه خمارويه حاكم مصر عند زواج ابنته قطر الندى من الخليفة العباسي المعتضد ، والذى قيل فيه انه « حمل معها ما لم ير مثله ولا سمع به الا فى وقته ... » (١٠٠) .أما اذا كان اصحاب الفرح من عامة الناس ، فانه يحتفل بنقل الشوار فى حفل يشترك فيه الاقارب والمعارف . (١٠١) .

وفى ليلة الزفاف تقام وليمة كبيرة للاهل والاصدقاء تسمى وليمة العرس ، وهما فى الواقع وليمتان احداهما للنساء وتقام فى بيت العروس والاخرى للرجال تقام فى بيت العريس ، وربما اقيمت الوليمتان فى بيت واحد . وبعد الطعام ـ اي فى المساء ـ يخرج العريس قاصدا بيت العروس فى موكب كبير يحف به الاهل والاصدقاء(١٠٢) ، وبوصول العريس الى منزل عروسه يبدا حفل الزفاف الذي تحييه عدة جوف من المغاني ، فيختلط فيه العناء بضرب الدفوف وزغاريد النساء . وكثيرا ما تباهي المدعوون والمدعوات بالمبالغة فى تقديم النقوط الى المغاني، فضلا عن الهدايا من الشمع والخراف والسكر والتحف الفاخرة الى اصحاب العرس (١٠٣).

ومن الاحتفالات العائلية ذات الشأن الكبير فى ذلك العصر تلك الخاصة بالولادة ، فاذا وضعت ام مولودها اقبلت عليها النساء يزغردن ويرفعن أصواتهن بذلك مع ضرب الدفوف والرقص واللعب واللهو ، فى حين تدوي المزامير والابواق على أبواب المنزل « لتعمل مافي وسعها من الهرج والشهره » (١٠٤) . ويتضاعف الفرح اذا كان المولود ذكرا ، ففي هذه الحالة يتعين على والده ان يقيم « وليمة ذكر » (١٠٥) ، يدعو اليها الاهل والاصدقاء ، ويفرط فى عمل الوان الطعام الفاخر ، هذا عدا مظاهر التكريم التي تضاعف لام المولود فى هذه الحالة . وتستمر هذه الافراح عادة سبعة ايام لا تنقطع طوالها وفود المهنئين والمهنئات ، وكل من جاءت للتهنئة جددوا لها اللهو واللعب والرقص . (١٠٦) وعندما تحل الليلة السابعة ـ وهي ليلة السبوع ـ يقام

(٩٩) الشابشتي : الديارات ورقة ٦٧ أ (مخطوطة دار الكتب المصرية) ، ابن خلكان : وفيات الاعيان ج ١ ص ٢٩٤ ، المسعودي : مروج الذهب ج ٢ ص ٣٢٤ .

(١٠٠) ابن دقماق : الانتصار لواسطة عقد الامصار ج ٥ص ٦٧ .

(١٠١) ابو المحاسن : النجوم ج ٥ ص ٤٧٩ ، المقريزى :المواعظ ج ٢ ص ١٠٥

(١٠٢) ابو المحاسن : حوادث الدهور ، ج ١ ص ٦٦ ـ ٦٧

(١٠٣) العيني : عقد الجمان ـ حوادث سنة ٧٢٣ هـ(مخطوط)

(١٠٤) تاريخ ابن الفرات ج ١ ص ١٤٥

(١٠٥) ابن حجر : انباء الغمر ج ١ ص ٥٦٠

(١٠٦) السخاوى : التبر المسبوك ص ٧ ، المقريزى : السلوك ج ٢ ص ٤٣٢

احتفال كبير ، فتلبس أم المولود الثياب الجديدة وتطوف بانحاء الدار فى موكب كبير تحيط بهـا الشموع من كل جانب ، والقابلة امامها تحمـل المولود ، وامام القابلة امرأة اخرى معها طبق به شىء من مخلوط الملح وبعض الحبوب ، تنشره يمينا ويسارا . هذا كله عدا احراق نوع مـن البخور لمنع الحسد والجان . (١٠٧) ولم يخالف أهل العلم والمشيخة بقيـة طبقـات الشعب فى الاحتفال بهذه المناسبات . ويتحدث السخاوى عن نفسه عندما رزق مولودا سنة ٨٥٥ هـ ، فأقام وليمة كبيرة دعا اليها الصالحين وطلبـة العلم والفقراء (أي الصوفية) وغيرهم ممـن « توسم فيهم الخير » . (١٠٨) .

كذلك كان يحتفل بختان الطفـل احتفالا كبيرا يدعى اليه سائر الاهل والاصدقاء ، ولا بد للمدعوين فى هذه المناسبة من تقديم النقوط لاهل الطفل « فى الطشت الذي يطاهـر فيـه الولد » . فاذا كان الختان خاصا باحد ابنـاء الحاكم ، نادى المنادي بذلك فى الطرقات ، حتى يحضر كل من يشاء ابنه ليختتن مجانا بعد ابن الحاكم ، وبذلك تعم الافراح المدينة . (١٠٩)

اما فى موسم الحج ، فان المدن الاسلامية تتحول الى ساحات للافراح ، فقبل خروج الحاج تقام الافراح فى منازل الحجاج ، وبعد عودتـه تقام الليالي الملاح ويضرب الطبول ونفخ الابواق على بابه (١١٠) .

أما عن نصيب المرأة فى الحياة العامة فى المدينة الاسلامية ، فكان كبيرا يستدعى الانتباه. ذلك أنه رغم القيود الاجتماعية التي فرضتها التقاليد على المرأة ، فانها أسهمت بدور بارز يدل عليه ذلك العدد الضخم من تراجم النسـاء الذي تحتويه تواريخ المدن الاسلامية فى العراق والشام ومصر وغيرها . هذا فضلا عما فى كتب التراجم والطبقات من ذكر لنساء شـهيرات أسهمن فى مختلف الوان النشـاط السـياسى والفكـرى والديني والاجتماعي ، وخلدن اسماءهن ضمن مشاهير العصر . وحسبنا وحده أفرد جـزءا كاملا فى كتابه « الضوء اللامع » للنساء ، ذكر فيه ما يزيد عن الالف ترجمة لامرأة من شـهيرات النساء اللائي توفين فى القرن التاسع الهجري.

وهناك أدلة واقعية ، كثيرة تثبت تدخل نساء الحكام ــ من خلفاء وسلاطين وأمراء ــ فى شئون الحكم والمشاركة فى توجيه سياسة الدولة. وحسبنا ان نشير على سبيل المثال لا الحصر ــ الى عائشة أم المؤمنين ، وعكرشة بنت الاطرش، وأم البنين زوجة الخليفـة الامـوى الوليد بن عبد الملك ، والخيزران زوج الخليفة المهدي وام الهادي والرشيد ، والسيدة زبيـدة زوجـة الرشيد وام الامين ، وقبيحة زوجة المتوكل وام المعتز ، والسيدة ام الخليفة المقتدر ، والسيدة صبح ام هشام بن الحكم بن عبد الرحمن الناصر فى الاندلس ، وست الملك أخت الخليفة العزيز

(١٠٧) ابن الحاج : المدخل ، ج ٣ ص ٢٩٠ ــ ٢٩١

(١٠٨) السخاوى : التبر المسبوك ص ٣٤٩

(١٠٩) ابن دقماق : الجوهر الثمين ، ص ١١٧

(١١٠) ابن الحاج : المدخل ج ٤ ص ٢١٦

الفاطمي ، وشجرة لدر أولى سلاطين المماليك فى مصر . (١١١) ويروى المقريزي كيف تطرف بعض الولاة فى القاهرة سنة ٧٣٧ هـ فى مصادرة التجار ، وانزال المظالم بهم ، فقام كثير من كبار الامراء ليشفعوا للتجار ، ولكن السلطان لم يسمع لهم قولا ، حتي اذا ما قامت ست حدق زوج السلطان الناصر محمد فى رفع الظلم عن التجار ، وعندئذ استجاب لها السلطان (١١٢) وعندما ادرك الناس سلطة نساء أهل الدولة ونفوذهن ، صاروا يوسطوهن لقضاء حوائجهم . وقد حكى السخاوى عن العلم البلقينى أنه توصل الى منصبه عن طريق زوجته « لمزيد اختصاصها بخوند العظمى . » (١١٣)

ولم يقتصر نصيب المراة فى المدينة الاسلامية، على التدخل فى بعض شئون الدولة ، وانما شاركت ايضا مشاركة فعالة فى الحياتين العلمية والدينية . ويسجل التاريخ اسماء كثيرات ممن اشتغلن بالنحو وحفظن فيه الشيء الكثير ، كمانظمن الشعر (١١٤) . أما من اشتغلن بالفقه والحديث فعددهن لا يحصى . ودابت كثيرات منهن على التنقل بين بغداد ودمشق والقاهرة وغيرها من المدن الاسلامية ـ شأن فقهاء ذلك العصر ـ للسماع من كبار العلماء والمحدثين . (١١٥) وكثير من كبار المحدثين والفقهاء ـ كابن عساكر وابن حجر ـ لم يروا حرجا فى الاعتراف بانهم سمعوا من فلانة وفلانة من المحدثات ، وان بعضهن أجزن لهم . فالحافظ بن عساكر فى دمشق يروى أنه سمع عن ملكه بنت داود ، وانها اجازت له جميع حديثها ، وابن حجر فى القاهرة يذكر انه حصل على اجازتين الاولى من شمس بنت ناصر الدين محمد والثانية من خديجة بنت العماد الصالحية . (١١٦) كذلك اقبلت النساء فى المدن الاسلامية على مجالس العلم والدين ، فحرصت كثيرات منهن على الذهاب الى المساجد والجوامع حيث يجلسن فى مكان منفرد عن الرجال لسماع الدروس الدينية أو للوعظ والتعليم . (١١٧) من ذلك ما ذكره ابن عساكر من ان فاطمة بنت سهل بن بشر ـ المدعوة ست العجم ـ « كانت تعظ النساء فى بعض المساجد . » (١١٨)

---

(١١١) مسكويه : تجارب الامم ج ١ ص ٢٤٧ ـ ٢٤٨ ، السيوطي : تاريخ الخلفاء ص ٢٥٣ ، الصولى : اخبار الراضى الله والمتقى لله ص ٥ ـ ٦ ، ٢٦ ، يحيى بن سعيد : صلة تاريخ الطبرى ج ٢ ص ١٤٤ ـ ١٤٥ ، المقرى : نفح الطيب ج ١ ص ١٦٤ ـ ١٦٥ .

(١١٢) المقريزى : السلوك ج ٢ ص ٤١٢

(١١٣) السخاوى : الضوء اللامع ج ١٢ ص ٢٥ (ترجمة خديجة ابنة امير حاج) .

(١١٤) ابن حجر : الدرر الكامنة ج ٤ ص ٣٩٥ ، السخاوى : الضوء اللامع ج ١٢ ص ٩ (ترجمة فاطمة بنت سعد الخير بن محمد بن سهل) ، المسعودى : مروج الذهب ج ٢ ص ٣١٦ .

(١١٥) ابن عساكر : تاريخ دمشق (ترجمة فاطمة بنت سعد الخير) ، العيني : عقد الجمان سنة ٧١٦ هـ ذيل الاعلام بتاريخ أهل الاسلام ج ٢ ص ٢٠٧ .

(١١٦) ابن عساكر : ترجمة ملكة بنت داود ، ابن حجر : انباء الغمر ج ١ ص ٥٥٥

(١١٧) ابن حجر : الدرر الكامنة ج ١ ص ٣٦٠ (ترجمة اسماء بنت الفخر) ، ج ٢ ص ٢١٣ (ترجمة حنبلة بنت المحدث وترجمة عائشة بنت ابراهيم) ، ج ٣ ص ٢٦٦ (ترجمة فاطمة بنت عباس) .

(١١٨) ابن عساكر : تاريخ دمشق ، ترجمة فاطمة بنت سهل بن بشر .

وعندما اشتد تيار التصوف فى أواخر العصورالوسطى ، سلكت بعض النساء فى القاهرة وغيرها من المدن الاسلامية طريق التصوف ،فلبسن الخرق كما يلبسها المتصوفة من الرجال، واطلق عليهن الشيخات . ولازمت هؤلاءالمتصوفات الزوايا والرباطات التى خصصت لهن تحت رئاسة شيختين (١١٩) . وقد عاب‌ابن الحاج على المتصوفات فى عصره رفع اصواتهن بالذكر . (١٢٠)

أما عن نشاط النساء فى شوارع المدن‌وأسواقها ومتنزهاتها فكان أوسع مما يظن . وقد لاحظ الفقيه ابن الحاج ــ فى القرن الثامن‌الهجرى ــ أن النساء فى عصره يباشرن معظم أمور الشراء من الاسواق « بل الغالب أن المراةتشترى لزوجها ما يحتاج اليه فى لباسه لنفسه » (١٢١) ، فاذا لم يكن لهن حاجة من‌السوق ، فانهن يذهبن الى الحمامات العامة حيث يأنسن ببعض . وكثيرا ما خرجت النساءالى أماكن النزهةـمثل غوطة دمشق أو شاطىء النيل ــ وغيرها من أماكن النزهة والفرجة .(١٢٢)

ومع الثراء وازدياد النشاط وتعقد الحياةفى المدن الاسلامية الكبرى تنوعت أزياء النساء ، فأسرفت نسبة كبيرة منهن فى لبس الفاخر من‌الثياب والحلى . وقد افزع هذا الاتجاه الحكام، فتدخلت الحكومات لتحديد ملابس‌النساء فى المدينة ومنعهن من الاسراف ، مثلما حدث بالقاهرة سنوات ٧٥١ هـ ، ٧٩٣ هـ ،٨٥٠ هـ ، ٨٧٦ هـ ، وفى هذه الحالات كان يطوف المنادون فى الطرقات والشوارع محذرين‌النساء من الاسراف فى لبس الملابس المبالغ فيها ، سواء فى الكيف أو فى الثمن . (١٢٣)فاذا وجدت امراة فى شوارع المدينة خالفت هذه التعليمات ضربوها وجرسوها (١٢٤) .

على انه يبدو أن عامة النساء كان لهن‌بعض العذر فى الخروج أحيانا عن المألوف والمبالغة فى اللباس ، لأن المدينة الاسلامية ، فى‌تلك العصور عرفت المستحدثات ــ أو ما نسميه نحن اليوم الموضات ــ فأولعت نساء كل طبقةبمحاكاة نساء الطبقة التى تعلوها . وقد شهد المقريزى اكثر من مرة بأن ما فعلته عامة نساءعصره فى الملبس انما كان من باب التشبه بما فعلته نساء السلاطين والامراء . ففى حوادث‌سنة ٧٩٣ هـ يعيب المقريزى على عوام النساء

---

(١١٩) المقريزى : السلوك ج ٢ ص ٢٦٩ ، ابو المحاسن : النجوم الزاهرة ج ٥ ص ٣٦١ ، السخاوى : التبر المسبوك ص ٣٦٤ ، ابن عساكر : ترجمة ملكة بنت داود الصوفية .

(١٢٠) ابن الحاج : المدخل ج ٢ ص ١٤١ ــ ١٤٢ .

(١٢١) المرجع السابق ــ نفس الجزء ص ٥٥

(١٢٢) نفس المرجع والجزء ص ١٧ ــ ٢٣

(١٢٣) تاريخ ابن الفرات سنة ٧٩٣ هـ ، العيني : عقدالجمان سنة ٧٩٣ هـ ، ابو المحاسن : النجوم الزاهرة ج ٥ ص ٥٤٠ .

(١٢٤) ابن اياس : بدائع الزهور ج ٢ ص ١٣٢ .

انهن تشبهن فى الملبس بنساء الملوك والاعيان(١٢٥) . وفى حوادث سنة ٨٥٠ هـ يصف المقريزى كيف أن نساء السلاطين استحدثن ثيابا طويلة ، تسحب أذيالها على الأرض ، ولها اكمام واسعة ، « ثم تشبه نساء القاهرة بهن فى ذلك ، حتى لم تبق امراة الا وقميصها كذلك » (١٢٦) كذلك يلاحظ على ملابس النساء فى المدينة الاسلامية انها لم تظل فى ذلك الطور على حال واحد من الطول والقصر ، وانما تطورت بتطور (الموضة) . ففى القرن الثامن الهجرى اخذ ابن الحاج على نساء القاهرة « تلك البدعة التى أحدثنها فى ثيابهن من جعلها ضيقة وقصيرة » (١٢٧) هذا فى حين نجد المقريزى فى القرن التاسع الهجرى عاب على نساء عصره افراطهن فى طول الثياب واتساعها . (١٢٨)

واذا كانت المدن الاسلامية فى مرحلة ازدهارها قد اتصفت بكثرة سكانها وتعدد طوائفهم ، واتساع الوان النشاط البشرى فيها ، فان هذه الصفات بدت أحيانا نعمة مشوبة . ذلك أنه من الصعب على مدينة كبيرة فى اى زمان ومكان أن تضم اعدادا كبيرة من البشر ، المتباينى الميول والمشارب — أن تعيش فى ظل جو ثابت من الاستقرار والمثالية . ولذا لم تخل الحياة فى المدن الاسلامية من الاضطرابات وقلاقل حركتها عوامل سياسية أو اقتصادية . هذا فضلا من الانشقاقات الدينية بين المسلمين وأهل الذمة حينا ، أو بين اتباع المذاهب الاسلامية بعضهم مع بعض احيانا .

ومهما يقال من أن المجتمع — الاسلامى داخل المدن وخارجها — كان يعيش في ظل مثل الاسلام وتقاليده وادابه ، فان هناك فارقا بين ما ينبغي أن يكون ، وبين ما كان قائما فعلا . وعلينا أن نذكر أنه بمرور الوقت وتعاقب القرون أخذ يتطرق الى المجتمع الاسلامى كثير من الشوائب الخلقية وغيرها ، وظهرت فى المدن الاسلامية بدرجات متفاوتة حسب ظروفها — جماعات من اهل الفساد ، وانتشرت بعض الرذائل الخلقية ، والمفاسد الاجتماعية . وفى بعض الحالات كان الصالحون من الحكام يتعقبون هذه الشرور ، ويعملون جاهدين على استئصالها . وفى حالات أخرى كان الحكام هم أصل البلاء ، ومنهم ومن قصورهم تنتشر الرذائل فى المجتمع فابن عساكر يقول عن طغتكين فى دمشق أنه كان « شديدا على أهل العيب والفساد » ، والسلطان الظاهر بيبرس حاول أن يحد من البغاء فى القاهرة ومدن الشام (١٢٩) . ومن جهة أخرى فان بعض المؤرخين المعاصرين عندما يتعرضون للامراض الاجتماعية التى فشت في عصرهم ، فانهم يعبرون عن ذلك بقولهم « وفشى فى أهل الدولة ... » (١٣٠)

---

(١٢٥) المقريزى : السلوك ، حوادث سنة ٧٩٣ هـ .

(١٢٦) المصدر السابق ، حوادث سنة ٨٥٠ هـ

(١٢٧) ابن الحاج : المدخل ج ١ ص ٢٤٠ — ٢٤٣ .

(١٢٨) المقريزى : السلوك ج ٢ ص ٨٨٤ .

(١٢٩) تاريخ ابن الفرات ، ج ١٣ ص ٤٣ ، السيوطي : حسن المحاضرة ج ٢ ص ٢٠٩

(١٣٠) المقريزى : المواعظ والاعتبار ، ج ٣ ص ١٦٩ (الطبعة الاهلية)

وهكـذا ، فاننـا عنـدما نتصفح الصفحات البيضاء الناصعة فى تاريخ المدينة الاسـلامية ، علينا الا ننسى ـ من باب الامانة التاريخية ـ أن هناك اسطرا قد تكون قليـلة ، ولكـن لا يمكـن اغفالها ، عما تطرق الى الحيـاة فى تلك المدن ـ وخاصة فى أواخر العصور الوسطى ـ سـواء فى المشرق أو المغرب ، من أمراض اجتماعية متعددة ـ مثل الشذوذ الجنسى والبغاء وشرب الخمـر والرشوة وتعاطى المخدرات ـ الامر الذى حالت دون ظهوره على سـطح المجتمـع تلـك المسحة البراقة من التدين والحرص على احياء شـعائر الدين ..(١٣١) .

فاذا نظرنا الى الحياة الاجتماعية فى المدينـة الاسلامية من زاوية أخرى ـ غير زاوية النشاط الفردى ـ وجدنا جانبا خطـيرا مـن النشـاط الاجتماعى يتركز فى المؤسسات العـديدة التـي ذخرت بها المدن الاسلامية . ذلك أنه كان يراعى دائما عند تأسيس مدينـة اسلامية جديدة وفرة المرافق العامـة فيها . من ذلـك أن أحمـد بن طولون عندما وضع أساس مدينة القطائع فى مصر فى القرن الثالث الهجرى ، فانه « عمرها عمـارة حسـنة » ، وتفرقت فيهـا السكك والازقـة ، وعمرت فيهـا المساجـد الحسـان والطواحين والحمامات والافـران والحوانيت والشـوارع ... » (١٣٢) . ولا شـك فى أن بغداد ـ وهى عاصمة الخلافة ـ فاقت غيرها من كثرة المرافق ، حتى غدت « مجمع المحاسن والطيبات ، ومعدن الطرائف واللطائف ، بها أربـاب الغايات فى كـل فن ، وآحاد الدهر فى كل نوع .(١٣٣) وعندما تطرق ابن حوقل فى الكـلام عن مدينـة سمرقند بالمشرق قال « وفيها ما فى المدن العظام من المحال والحمامات والخانات والمسـاكن . » (١٣٤) أما فى الاندلس فقد حرص الخلفاء الامويون ، عـلى أن يجعلوا من قرطبة صورة جديدة لدمشق مثلما كانت أيام عظمة الامويين ، ومنافسا لبغداد أيام عظمة الخلافة العباسيـة ، فأكثروا من تجميلهـا واقامة المرافق العامة المتنوعة فيها ، حتى قـال بعضهم فى قرطبة : (١٣٥)

دع عنك حضـرة بغـداد وبهجتهـا ولا تعظـم بـلاد الفـرس والصـين
فما عـلى الارض قـط مثل قرطبة وما مشى فوقهـا مثل ابن حمدين .

ومثل ذلك يقال عن القاهرة التى ما كاد جوهر الصقلى يضع أساسها حتى اخذت فى نمو مطرد ، واكتظت بالمنشـآت الدينيـة ـ الاجتماعيـة والاقتصادية ـ من جوامـع وحمامـات وفنادق

(١٣١) الذهبى : تاريخ الاسلام ج ٣١ ص ٦ ـ ٧ ، الكتبى : عيون التواريخ ج ٥٥٥ ص ٣٣١ المقريزى : السلوك ، حوادث سنة ٦٦٤ ، ٧٤٥ ، ابن قاضى شهبة : الاعلام ج ٢ ص ٩٦ وانظر للباحث ايضا كتاب المجتمع المصرى فى عصر سلاطين المماليك .

(١٣٢) سيرة ابن طولون ص ٥٣ ـ ٥٤ ، ابن تغرى بردى : النجوم ج ٣ ص ١٤ ـ ١٥

(١٣٣) الخطيب البغدادى : تاريخ بغداد ج ١ ص ٧٩ ـ ٨٢ (طبعة القاهرة ١٩٣١) . ياقوت : معجم البلدان ـ مادة بغداد .

(١٣٤) ابن حوقل : صورة الارض ، ص ٤٠٦ (طبعة بيروت)

(١٣٥) المقرى : نفح الطيب ج ١ ص ٢٥٦ ـ ٢٥٧ (طبعة بولاق ١٨٦٢)

ووكالات وأسبلة وبيمارستانات ، حتى وصفهـاالرحالة ابن بطوطة عندما زارها في القرن الثامن الهجرى بأنها « أم البلاد المتناهية فى كثرة العمارةالمتناهية فى الحسن والنضارة ...» (١٣٦)

ونلاحظ على المؤسسات التى حفلت بها المدينةالاسلامية فى العصور الوسطى ان منها مـا كـان ذا صبغة اجتماعية بحتة ـ كالحمامات والاسبلةوالبيمارستانات ـ ، ومنهـا مـا كان ذا مسحة تجارية أو دينية ، ولكنه احتوى نشاطا اجتماعياملحوظا ، وأدى رسالـة ذات صبغة اجتماعيـة واضحـة ـ كالفنـادق والوكالات والجـوامعوالمدارس ومكاتب الايتام وغيرها . ويبرز الطابع الاجتماعى لهذا النـوع الاخـير فى أنه استهدفالتقرب الى اللـه تعالى بفعـل الخـير ، سـواء بالعناية باليتيم والضعيف أو بالمسافر والتاجـرأو بطالب العلم والمريض ...

ولعل الظاهرة الواضحـة فى التاريخ الاسلامىهى أن هذه المؤسسات الاجتماعية التـى حفلت بهـا المدينـة الاسلاميـة ، استطاعت البقـاءوالاستمرار طويـلا ، دون أن تتوقف عـن أداء رسالتها عقب وفاة مؤسسيها . ذلك أنـه من الملاحظ فى كثير من حلقات التاريخ وعديد من بلاد العالم توقف المؤسسات الخيرية عن أداء رسالتهابعد فترة من الزمن بسبب وفاة مؤسسيها ونضب مواردها وعدم توافر الامكانات المادية التى تمكنهامن الاستمرار فى أداء الرسالة ، مما يضطرها الى طلب مساعـدة الخيرين بين حين وآخر ، حتـىتتوقف تماما عـن العمل . أمـا ظـل الحضارة العربية الاسلامية ، فانه قل أن تصادفنا هـذهالظاهرة ، وذلك بفضـل نظام الاوقاف الـذى ازدهر مع ازدهار هذه الحضارة .

ذلك أن مؤسس المنشأة ـ حاكما كان أوثريا من الخيرين ـ كانيوقف على منشآته غالباوقفا يدر عليها موردا ثابتا يضمن لها البقاء ويكفـل لهاالاستمرار فى أداء رسالتها ، دون حاجةالى طلب المعونة بين حين وآخر ، أو دون التهديد بالافلاسوالتوقف ولم تقتصر هذه الاوقاف على الاراضى الزراعيـة ، وانمـا شملت الـدور والقصـوروالاسـواق والحوانيت والحمـامات والافـران ومصانع الصابون ومعامل ترقيـد الفروج ...وغيرها مما يمكن أن يدر موردا أو دخلا منتظمـا تستعين به المؤسسة .

والمعروف أن الاوقاف بمعناها الدقيق شرعتفى الاسلام ليكون ريعها « صدقة جارية » . ومن هذا المنطلق فانها نهضت برسالة ضخمة فى رعايةالمؤسسات الاجتماعية والخيريـة ، الامر الـذى ساعد عليه عدم وجـود سياسة محـددة ثابتةللدولة فى تلـك العصور فيمـا يتعلق بالمسائل والامور المرتبطة بالرعاية الاجتماعية ـ أو ما نطلقعليه اليوم اسم الضمان الاجتماعى ـ وانما تركت هذه الامور كلها لاحكام الشريعة الاسلامية ، ومانصت عليه مـن فرض الزكاة على القادرين مـن جهة ، والراغبين فى فعل الخير وعمل الحسناتوتقديم الصدقات من جهـة أخرى . ومن هنـا برزت اهمية الوقف فى توفير الرعاية الاجتماعيةفى المدن الاسلامية ، للطبقات الفقيرة والمحرومة والضعيفة .

---

(١٣٦) رحلة ابن بطوطة ج ١ ص ٦٧ .

ومن أبرز المؤسسات والمنشآت الاجتماعيةالتى حفلت بها المدن الاسلامية تلك الخاصة برعاية الايتام . ذلك أن الدين الاسلامى عنىعناية خاصة ، بأمر اليتيم ، فأمر بعدم قهره والاحسان اليه والحفاظ على أمواله ورعايته .وقد جاء فى ذكر أخبار أصفهان أن أحد الصالحين كان يذهب بالايتام يوم الجمعة الى منزله ويدهنرؤوسهم . وهكذا حتى انتشر نظام الوقف فى الدولة الاسلامية ، فحرص كثير من الخيرين علىوقف الاوقاف على الايتام وتعليمهم وكسوتهم . (١٣٧) من ذلك ما نصت عليه وثيقة من حججالاوقاف التى ترجع الى عصر سلاطين المماليك بالقاهرة، من أن « يكسى كل من الايتام المذكورينفى فصل الصيف قميصا ولباسا وقبعا ونعلا فى رجليه ، وفى الشتاء مثل ذلك . ويزداد فىالشتاء جبة محشوة بالقطن ... »

وتجلت العناية بالايتام فى المدن الاسلامية ؛بانشاء مكاتب لتعليمهم ورعايتهم (١٣٨) . ذلك أنه اذا كانت عملية التعليم فى صدر الاسلام قدارتبطت بالمساجد ، فان تعليم الصغار والصبيان داخل المساجد كان أمرا مكروها لم يستسغهالفقهاء . وقد جاءفى كتب الحسبة انه « لا يجوز تعليم الاطفال فى المسجد ، لان النبى (ص) أمربتنزيه المساجد من الصبيان والمجانين ، لانهم يسودون حيطانها ولا يتحرزون من النجاسات ؛بل يتخذون للتعليم حوانيت فى الدروب وأطراف الاسواق ... » كذلك روى أن الامام مالك سئلعن تعليم الصبيان ، فى المسجد فقال : لا ارى ذلك يجوز لانهم لا يتحفظون من النجاسة (١٣٩)

ولما كان الميسورون يعلمون أطفالهم فىالبيوت على أيدى مؤدبين ومعلمين مأجورين ، فان المشكلة تمثلتفىتعليم فقراءالاطفال والايتام.ومن أجل هذا الغرض تسابق الخيرون فى انشاء مكاتب لتعليم هذا الفريقمن الصبيان ووقفواعلىهذهالمكاتبالاوقاف الكبيرة.ويبدو أنهذهالظاهرة ــ ظاهرة انشاء المكاتب لتعليم الصغار والايتاموالعناية بأمرهم ــ كانت أكثر انتشارا فى المشرق منها فى المغرب الاسلامى ، لانها استرعت أنظارالرحالة المغاربة ، حتى ان ابن جبير ــ فى القرن السادس الهجرى اعتبرها « من اغرب ما يحدثبه من مفاخر فى هذه البلاد ... » وقد ذكر هذا الرحالة انه من مآثر صلاح الدين المعبرة عنعنايته بأمور المسلمين » انه امر بعمارة محاضر (مكاتب) الزمها معلمين لكتاب الله عز وجل ؛يعلمون أبناء الفقراء والايتام خاصة ، ويجرى عليهم الجراية الكافية لهم « كذلك ذكر نفسالرحالة انه شاهد فى دمشق محضرة كبيرة للايتام لها وقف كبير يأخذ منهالمعلم لهم مايقومبه،وينفقمنه علىالصبيان ما يقوم بهم وبكسوتهم ... » (١٤٠)

---

(١٣٧) ابن تغرى بردى : النجوم الزاهرة ج ٥ ص ٦٠٠ ، ج ٧ ص ١٢١ . النويرى : نهاية الارب ج ٢٩ ص ٣٠ (مخطوط) .

(١٣٨) المقريزى : المواعظ والاعتبار ج ٣ ص ١٦٣ (الطبعةالاهلية) .

(١٣٩) انظر كتاب معالم القربة فى طلب الحسبة لابنالاخوة ، وكذلك كتاب نهاية الرتبة فى طلب الحسبة للشيزرى .

(١٤٠) انظر رحلة ابن جبير .

وفى اواخر العصور الوسطى انتشرت فى الوطن الاسلامى ظاهرة انشاء مكاتب للصبيان من الايتام والفقراء ، فاقيم فى عصر سلاطين المماليك الكثيرمنها ، واهتم منشئوها بحبس الاوقاف عليها للعناية بأمر الايتام وتعليمهم وتوزيع الغذاءوالكساء عليهم . (١٤١) من ذلك مكتب السبيل الذى انشأه السلطان الظاهر بيبرس فى القاهرة بجوارمدرسته «وقرر لمن فيه من أيتام المسلمين الخبز فى كل يوم ، والكسوة فى فصلى الشتاءوالصيف » . كذلك انشأ السلطان قلاون مكتبا لتعليم الايتام ، ورتب لكل طفل بالمكتب جرايةفى كل يوم ، وجامكية (١٤٢) في كل شهر ، وكسوة فى الشتاء واخرى فى الصيف . (١٤٣)هذا مع ملاحظة أن الامر لم يقف عند حد توفير الطعام والكساء — فضلا عن معلوم شهرى للايتام — وانما تعدى ذلك الى توفير ادوات الكتابة لهم من اقلام ومداد واوراق ...

ومن المؤسسات الاجتماعية التى عرفتها المدن الاسلامية فى العصور الوسطى ، تلك الخاصة برعاية الفقراء والمعدمين . ذلك ان المدن الاسلامية — شأنها شأن المدن الكبيرة فى كل زمان ومكان — اكتظت بأعداد كبيرة من المعدمين واشباه المعدمين — كما سبق أن اشرنا . وهؤلاء كانوا موضع رعاية الحكام والقادرين ، وخاصة فى أوقات الغلاء والازمات الاقتصادية . من ذلك ان السلطان الظاهر بيبرس أوقف وقفا لشراء الخبزوتوزيعه على المعدمين ، كما اعتاد أن يتصدق كل سنة بعشرة الاف اردب من القمح على المساكين . (١٤٤) أما السلطان المؤيد شيخ فداب على ارسال بعض مماليكه للسؤال عن المحتاجين لسدحاجاتهم . وفي اثناء المجاعات اعتاد بعض السلاطين أن يكثروا من توزيع الاموال فى سخاءعلى المساكين والمعدمين ، كما يأمرون بجمع الفقراء وذوى الحاجات وتوزيعهم على الاغنياءوالامراء ، بحيث يلتزم كل منهم باطعام عدد معين . (١٤٥)

على أن الامر لم يقتصر على رعاية هؤلاء الفقراءوالمعدمين فى حياتهم ، بل أيضا عند وفاتهم . ذلك أنه كان يحدث ان يموت الفرد ولا يوجد من يتكفل بدفنه . واتضحت هذه الظاهرة فى أوقات انتشار الاوبئة والطواعين ، عندما يتساقط الناس بالعشرات فى الطرقات ، وعندئذ تصبح « الاموات على الارض لا يوجد من يدفنها » ، على حد تعبير المقريزى . ولهذا السبب اهتم الخيرون من الحكام والاثرياء بانشاء مؤسسات تنهض بتغسيل الاموات من الفقراء وتكفينهم ، ثم دفنهم بعد الصلاة عليهم . وحتى تتمكن هذه المنشآت أو المؤسسات من النهوض برسالتها ، وقفت

(١٤١) المقريزى : المواعظ والاعتبار ، ج ٣ ص ١٦٣ (الطبعة الاهلية)

(١٤٢) الجامكية هى الراتب المربوط لشهر أو أكثر ، وجمعها جوامك — انظر :
(Dozy : Supp. Dict. Arabe)

(١٤٣) النويرى : نهاية الارب ، ج ٢٩ ص ٣٠ (مخطوط).

(١٤٤) ابن تغرى بردى : النجوم الزاهرة ، ج ٧ ص ١٠٨

(١٤٥) المقريزى : اغاثة الامة بكشف الغمة ص ٣٥ ، ابن حبيب : درة الاسلاك فى دولة الاتراك ج ١ ص ٣٣

عليها الاوقاف الكافية . ومن اشهر هذه الاوقاف« وقف الطرحاء » الذى جعله السلطان الظاهر بيبرس برسم تغسيل فقراء موتى المسلمين وتكفينهم ودفنهم » . (١٤٦)

وقد أطلق على هذه المؤسسات الجنائزية الخاصة بتغسيل الموتى فى المدن وتجهيزهم للدفن اسم « مغاسل الموتى » و « مصليات الاموات ». ومن الواضح أنها نهضت بخدمة اجتماعية كبرى فكان الموتى من فقراء المسلمين يحملون الى تلك المغاسل ليغسلوا فيها حسب الشريعة ، ويتم تجهيزهم بها للدفن من ريع الوقف الموقوف عليها ، ثم يصلى عليهم صلاة الجنازة فى مصلاة صغيرة ملحقة بها ، خصصت غالبا للصلاة على الاموات عند تشييع الجنائز . وتتكون المغاسل عادة من عمارة كبيرة تضم مغسلا للموتى ينقسم قسمين أحدهما خاص بالرجال والاخر خاص بالنساء ، فضلا عن حواصل أو مخازن لحفظ محتويات المغسل والادوات المستخدمة فى تجهيز الموتى . أما المصلاة الملحقة بالمغسل فكان بها ميضأة بها فسقية للمياه ، فضلا عن حوض لسقى دواب المشيعين . (١٤٧)

وقد وجد بالقاهرة فى القرن التاسع الهجرى ـ الخامس عشر للميلاد ـ ما ينيف على الخمسة عشر من هذه المغاسل والمصليات ، على قول عبدالباسط بن خليل فى الروض الباسم .. وجرت العادة أن تقام هذه المغاسل والمصليات فى أطراف المدينة أو خارج أبوابها لتكون على مقربة من القرافات التى تقوم خارج أسوار المدينة . ولذا نقرأ عن أحد هذه المغاسل على باب النصر وآخر خارج باب زويلة ، من أبواب مدينة القاهرة . على أنه يبدو أن أشهر هذه المغاسل كان الذى أقامه الامير يشبن بن مهدى قرب مدرسة السلطان حسن عند الطرف الشمالى الشرقى من مدينة القاهرة وذلك سنة ٨٧٣ هـ (١٤٦٩ م) ، وقد أشار اليه كل من السخاوى وابن تغرى بردى وابن اياس .

ولم يكن اليتامى والفقراء والمساكين وحدهم موضع رعاية المجتمع فى ظل الحضارة العربية الاسلامية ، وانما حظى المرضى أيضا بقدر كبير من الرعاية الاجتماعية فى المدن الاسلامية ، فى العصور الوسطى . والمعروف عن الاسلام أنه نادى بالتخفيف عن المريض ورعايته ، كما حث على الاشتغال بالطب واجادته ، حتى أنه روى عن الرسول صلى الله عليه وسلم أنه قال « العلم علمان ، علم الاديان وعلم الابدان » . (١٤٨) وجاء ذلك فى المدينة الاسلامية مصحوبا باشراف دقيق من جانب الدولة على كل من يسمح له بمزاولة مهنة الطب لمنع الادعياء وغير الاكفاء من التلاعب بصحة الناس وحياتهم وأرواحهم . ويقال ان الخليفة المقتدر العباسى علم سنة

---

(١٤٦) المقريزى : كتاب السلوك لمعرفة دول الملوك ، ج ١ ص ٦٣٨ .

(١٤٧) استقينا المعلومات الخاصة بهذه الفقرة من عشرات الحجج الشرعية التى ترجع الى عصرى الايوبيين والمماليك ، والمحفوظة فى القاهرة اما فى أرشيف وزارة الاوقاف واما فى محفوظات المحكمة العليا الشرعية . هذا وقد قام المجلس الاعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية بالقاهرة . الذى نتشرف بعضوية لجنة التاريخ والآثار فيه ـ بتصوير هذه الحجج الشرعية على شكل ميكروفيلم حفاظا عليها من ناحية ، ولتسهيل مهمة الرجوع اليها والافادة منها من ناحية اخرى .

(١٤٨) رسائل اخوان الصفا ، ج ٤ ص ٣٦٠ (طبعة القاهرة ١٩٢٨)

٣١٩ هـ (٩٣١م) ان رجلا مات نتيجة لخطأ طبيب ، فأمر بمنع أى طبيب من مزاولة المهنة الا بعد امتحانه . وكان أن عهد الخليفة الى أشهر أطباء زمانه — سنان بن ثابت — بامتحان الاطباء فى مدينة بغداد ، فتقدم للامتحان أكثر من ثمانمائة طبيب ، وهو أكبر عدد من الاطباء شهدته مدينة فى العالم أجمع طوال العصور الوسطى . (١٤٩)

وجاءت هذه الرعاية الطبية مصحوبة باقامة مؤسسات لمداواة المرضى وعلاجهم في المدن ، وهى التى أطلق عليها اسم بيمارستانات و. روى المقريزى أن أول دار أسست لمداواة المرضى فى الاسلام بناها فى دمشق الخليفة عبد الملك الاموى سنة ٨٨ هـ ، وجعل فيه الاطباء وأجرى عليهم الارازق . أما المجذومون والمصابون بأمراض معدية خطيرة ، فقد أمروا بمغادرة المدن ، وخصصت لهم أعطيات رعاية لهم ، فى حين أعطى كل مقعد خادما يهتم بأمره ، وكل ضرير قائدا يسهر على راحته . (١٥٠)

وفى عصر الخلافة العباسية أقام البرامكة بيمارستانا فى عهد الخليفة الرشيد ، أسندت رياسته الى ماسويه ثم الى ابنه يوحنا بن ماسويه ويحكى عن طاهر بن الحسين — قائد الخليفة المأمون — انه كتب الى ابنه عبد الله « وانصب لمرضى المسلمين دورا توقيهم ، وقواما يرفق بهم ، واطباء يعالجون أسقامهم ... »

ولم يلبث أن ازداد عدد البيمارستانات فى المدن الاسلامية . ويرجع الفضل الى الطبيب الشهير سنان بن ثابت — وهو غير مسلم — فى انشاء بيمارستانين كبيرين فى بغداد أحدهما سمى البيمارستان المقتدرى — نسبة الى الخليفة المقتدر الذى نهض بالانفاق عليه من ماله الخاص — ، والثانى كان تحت رعاية السيدة أم المقتدر . ثم كان أن أسس الوزير ابن الفرات مارستانا آخر فى بغداد سنة ٣١١ هـ (٩٢٣ م) حتى اذا ما استولى بحكم على بغداد ، أكرم الطبيب سنان بن ثابت وعظمه ، فأشار عليه سنان باقامة مارستان جديد سنة ٣٢٩ هـ (٩٤١ م) ، فوق ربوة جميلة على الشاطىء الغربى لدجلة ، كانت تحمل قصر هارون الرشيد من قبل . وظل هذا المارستان قائما حتى جدده عضد الدولة سنة ٣٦٨ هـ (٩٧٨م) وزوده بالاطباء والمعالجين والخزان والبوابين والوكلاء والناطورين .

وبالاضافة الى بغداد ومدن العراق ، فان المدن الكبرى في الولايات والامصار والدويلات التى تفرعت عن الدولة العباسية — مثل شيراز وأصفهان ودمشق — شهدت قيام بيمارستانات على مستوى كبير من العظمة والاتساع . وقد شيد نور الدين محمد بن زنكى بيمارستانا فى دمشق اعتبره الرحالة ابن جبير بمثابة « مفخر عظيم من مفاخر الاسلام ، وله قومه بأيديهم الازمة المحتوية على أسماء المرضى ، وعلى النفقات التى يحتاجون اليها من الادوية والاغذية وغير ذلك . والاطباء يبكرون اليه فى كل يوم ويتفقدون المرضى ويأمرون باعداد ما يصلحهم من الادوية

---

(١٤٩) ابن أبي أصيبعة : طبقات الاطباء ج ١ ص ٢٢٢ ، القفطى : اخبار العلماء باخبار الحكماء ص ١٩١

(١٥٠) تاريخ ابن الفرات ، سنة ٧٩٤ هـ ، العيني : عقد الجمان ، سنة ٦٦٤ هـ

والاغذية حسبما يليق بشأن كل منهم ... »ويضيف ابن كثير أن نور الدين محمود وقف هذا البيمارستان على الفقراء دون الاغنياء ، اللهم اذا لم يجد الاغنياء دواء مسقما لعللهم الا فى هذا البيمارستان ، مما يؤكد الاهمية الاجتماعية لمثل هذه المؤسسة . ومن هذا المنطلق ، شرب نور الدين نفسه من دواء هذا البيمارستان .

وكان أن اكتملت أروع صورة للبيمارستانات فى المدن المصرية بالذات . ومن المعروف أن أحمد بن طولون أقام فى عاصمته القطائع أول بيمارستان كبير فى مصر سنة ٢٥٩ هـ (٨٧٣ م) . ومن الانظمة التى وضعت لهذا البيمارستان أن العليل كان اذا دخله تنزع ثيابه ونفقته وتوضع عند أمين البيمارستان ، ثم يلبس الثياب الخاصة بالمرضى ويفرش له فراشا خاصا به ، ويعالج حتى يبرأ . اما علامة شفائه فهى أن يأكل فروجا ورغيفا ، فاذا فعل ذلك واستقر الطعام فى جوفه دون ألم أو رد فعل ، أعطى ماله وثيابه وسمح له بالانصراف . وفى حالة وفاة المريض ، فانه يجهز ويكفن على نفقة البيمارستان . (١٥١) وفى ذلك يقول سعيد القاص ، وهو أحد المعاصرين : ــ

ولا تنس مارستانه واتساعه	وتوسعة الارزاق للحول والشهر
وما فيه من قوامه وكفاته	ورفقهم بالمعتفين ذوى الفقر
فللميت المقبور حسن جهازه	وللحى رفق فى علاج وفى جبر

وبالاضافة الى البيمارستانات الايوبية الثلاثة التى أشار اليها ابن جبير والحنبلى وابن واصل والمقريزى ، فان أشهر بيمارستان عرفته القاهرة فى العصور الوسطى هو بلا شك البيمارستان المنصورى الذى أنشأه سلطان المماليك المنصور قلاون سنة ٦٨٩ هـ (١٢٩٠ م) وقد ذكر الرحالة ابن بطوطة هذا البيمارستان فقال عنه « يعجز الواصف عن محاسنه » (١٥٢) ، فى حين وصفه البلوى المغربى بأنه « قصر عظيم من القصور الرائعة حسنا واتساعا ، لم يعهد مثله بقطر من الاقطار . » (١٥٣) وقد جاء فى وثيقة وقف السلطان المنصور قلاون عن هذا البيمارستان أن السلطان خصصه « لمداواة مرضى المسلمين ، الرجال والنساء ، من الاغنياء المثرين والفقراء المحتاجين ، بالقاهرة ومصر وضواحيها . من المقيمين بهما والواردين اليهما من البلاد ، والعمل على اختلاف أجناسهم وأوصافهم وتباين أمراضهم .. يقيم به المرضى والفقراء من الرجال والنساء ، لمداواتهم الى حين برؤهم وشفائهم . ويصرف ما هو فيه معد للمداواة ، ويفرق للبعيد والقريب والاهلى ، وللغريب والقوى والضعيف ، والدنى والشريف ، وللعلى والحقير وللغنى والفقير .. . » (١٥٤)

---

(١٥١) ابن تغري بردي : النجوم الزاهرة ، ج ٣ ص ١٤ ـ ١٥ ، البلوى : سيرة ابن طولون ص ٥٣ ـ ٥٤ .

(١٥٢) رحلة ابن بطوطة ، ج ١ ص ٧٠ ـ ٧١

(١٥٣) رحلة البلوى المغربى ص ٥٦ أ (مخطوط)

(١٥٤) انظر أيضا بالاضافة الى الحجة المذكورة ـ وهى محفوظة بارشيف المحكمة العليا الشرعية بالقاهرة ـ ما كتبه ابن الفرات فى تاريخه ، ج ١٥ ص ٨ .

وتوضح حجة وقف السلطان المنصور قلاون الخدمات التى كانت تقدم للمرضى فى ذلك البيمارستان ، وهى خدمات لم تقتصر على توفير الفرش والدواء والفذاء لهم ، وانما تعدت ذلك الى صرف مراوح من الخوص ليستخدمها المرضى فى التخفيف من حدة حرارة الصيف . كل ذلك مع مراعاة القواعد الصحية الدقيقة ، مثل الحرص على تغطية غذاء المرضى حتى لايتلوث ، وآنية مستقلة لكل مريض يستعملها فى غذائه وشرابه ، لا يشاركه فيها غيره ، فضلا عن فراشه المستقل .

واتماما لرسالة البيمارستان الاجتماعية ، فان المريض عندما يبرأ ويصرح له بالخروج كان يعطى احسانا يستعين به على الحياة حتى يباشر عمله الذى يتقوت منه فضلا عن كسوة كان ينعم بها عليه أما اذا قدر لاحد نزلاء البيمارستان المنصورى أن يموت ، فان حجة الوقف نصت فى هذه الحالة على أن « يصرف الناظر ما تدعو الحاجة اليه من تكفين من يموت بهذا البيمارستان من المرضى والمختلين ، من الرجال والنساء ، فيصرف ما يحتاج اليه برسم غسله ، وثمن كفنه وحنوطه ، واجرة غاسله ، وحافر قبره ، ومداراته فى قبره على السنة النبوية ، والحالة المرضية ... » . ولعل فى هذا ما يدل على أن هذا النوع من المؤسسات فى المدن الاسلامية لم يغفل الجانب الاجتماعى فى رسالته .

وكان للمصابين بأمراض عقلية نصيب من الرعاية فى المدن الاسلامية ، فخصصت لهم أقسام فى البيمارستانات الكبرى ، تسهر على رعايتهم وعلاجهم وربما انشئت مصحات خاصة بهم . من ذلك ما ورد فى العقد الفريد وفى جغرافية اليعقوبى من وجود بمارستان خاص بالمجانين فى جنوب بغداد — هو دير هزقل القديم — على مرحلة فى طريق واسط . وفى بيمارستان أحمد بن طولون — فى القطائع بمصر — كان هناك قسم خاص بالمجانين . وقد أشار الرحالة ابن جبير الى أن بيمارستان دمشق كان به قسم للمجانين . «لهم ضرب من العلاج» . كذلك اشار نفس الرحالة الى أن البيمارستان الذى عاينه بالقاهرة كان به « موضع آخر متسع الفناء ، فيه مقاصير عليها شبابيك الحديد ، اتخذت محابس للمجانين ، ولهم من يتفقد كل يوم أحوالهم ، ويقابلها بما يصلح لها . والسلطان (صلاح الدين) يتطلع هذه الاحوال كلها بالبحث والسؤال ، ويؤكد الاعتناء بها والمثابرة عليها غاية التأكيد .. » (١٥٥)

ومن امثلة الرعاية التى لقيها هؤلاء المجانين أنه خصص لكل واحد منهم مرافق يأخذه باللين والرفق ، يصحبه فى الحدائق بين الخضرة والزهور ، ويسمعه ترتيلا هادئا من آى الذكر الحكيم ، تطمئن به القلوب ، وتهدأ النفوس . ولا عجب ، فقد ادرك علماء المسلمين خطورة الامراض النفسية ، ووضعوا لها علاجا وطبا . وقد جاء فى رسائل اخوان الصفا ما نصه « اعلم أن لمرض النفوس علاجات وطبا تداوى به ، كما أن لمرض الاجساد طبا يعالج به وعقاقير يداوى بها .. » (١٥٦)

---

(١٥٥) رحلة ابن جبير

(١٥٦) رسائل اخوان الصفا ، ج ٤ ص ٤١ (طبعة القاهرة ١٩٢٨)

ومن المؤسسات الاجتماعية التى حفلت بها المدن الاسلامية السبل والسقايات لتوفير ماء الشرب لعابرى السبيل . وقد انتشرت الأسبلة فى مدن العالم الاسلامى ــ مشرقه ومغربه ــ جميعا . من ذلك ما قاله ابن حوقل « وقل ما رأيت خانا أو طرف سكة أو محلة أو مجمع ناس الى حائط بسمرقند يخلو من ماء جمد مسبل . وذكر لى من يرجع الى خبره أن بسمرقند ، فى المدينة وحيطانها ، فيما يشتمل عليه السور الخارج ، زيادة على الفى مكان ، يسقى فيه ماء الجمد مسبلا ، عليه الوقوف ، من بين سقاية مبنية وحباب نحاس منصوبة ، وقلاقل خزف فى الحيطان ... » . (١٥٧)

وكان الحرص على توفير ماء الشرب للعطشى يزداد فى الاماكن والمدن المقدسة طلبا لحسن الثواب . من ذلك ما يقال من أن السيدة زبيدة ــ زوجة الرشيد وأم الامين ــ ادركت عندما حجت الى بيت الله سنة ١٨٦ هـ ، مايعانيه أهل مكة من مشاق فى الحصول على ماء الشرب ، وعندئذ أمرت خازن أموالها أن يدعو المهندسين والعمال من أنحاء البلاد ، وقالت له « اعمل ولو كلفتك ضربة الفأس دينارا » . وكان أن وفد على مكة أكفأ المهندسين والعمال ، ووصلوا بين منابع الماء فى الجبال ، وشقوا طريقا تحت الصخور من عين حنين الى الحرم ، مما خفف عن الحجاج عناء العطش على مر العصور حتى اليوم .

كذلك حظى القدس الشريف بعناية الخيرين من حكام المسلمين ، وخاصة أن مدينة بيت المقدس قليلة المياه ، تجلب اليها عن طريق عين العروب . ولذا كثر انشاء الأسبلة فيها لتوفير ماء الشرب لاهلها من ناحية ، وللوافدين على المسجد اقصى من ناحية أخرى . والملاحظ على معظم الاسبلة المقامة فى ساحة الحرم القدسى أنها أقيمت على آبار تتجمع فيها مياه الامطار . ومن أشهر هذه الاسبلة ، ذلك الذى أقامه سلطان المماليك اينال (٨٥٧ ــ ٨٦٥ هـ ١٤٥٣ ــ ١٤٦١ م) ، وهو السبيل الذى قام باصلاحه وتجديد عمارته فيما بعد كل من السلطان قايتباى ثم السلطان عبد الحميد الثانى . (١٥٨)

وقد عدد الحافظ ابن عساكر ــ صاحب تاريخ دمشق ــ السقايات الموجودة على أيامه فى تلك المدينة . ولكن يبدو أن أعظم نماذج للاسبلة فى المدن الاسلامية كان فى القاهرة بالذات ، حيث اخذت ظاهرة انشائها تنتشر منذ القرن السادس الهجرى ، وأقبل السلاطين والأمراء ونساؤهم ــ فى عصرى الايوبيين والمماليك ــ على اقامتها على الطرق العامة المطروقة ، لتعم فائدتها ، ويتضاعف ثوابها ، ويتيسر « تسبيل الماء وشرب المارين والواردين » . وما زال كثير من مبانى الاسبلة الأثرية قائما بالقاهرة ، تسترعى النظر بفنها وجمال عمارتها ، وعلى واجهتها آلات قرآنية بخط جميل ، تتفق وسياق المعنى ، مثل « وسقاهم ربهم شرابا طهورا » ، أو « يسقون من رحيق مختوم ختامه مسك ، وفى ذلك فليتنافس المتنافسون » . أو « ان الابرار يشربون من كأس كان مزاجها كافورا ، عينا يشرب بها عباد الله يفجرونها تفجيرا » .

---

(١٥٧) ابن حوقل : صورة الارض ، ص ٣٨٦ (طبعة بيروت)

(١٥٨) انظر وثيقة وقف السلطان قايتباى ــ ارشيف وزارة الاوقاف بالقاهرة رقم ٨٨٧ .

وهنا نلاحظ فارقا واضحا بين الأسـبلةالمقامة فى مصر والقاهرة وتلك التي اقيمت فى بقية مدن العالم الاسلامى ، وخاصة القدس ودمشق والحجاز . ذلك أن الاخيرة كان معظمها يقام على آبار تجمع لها مياه الامطار ، وهى بذلك تختلف عن أسبلة القاهرة ، حيث كان يوجـد صهريج تحت السبيل ، ينقل اليه ماء نهـــرالنيل عن طريق السقائين . وقد نص بوضوح فى حجج الاوقاف الموقوفة على هذه الاسبلة على أن يكون ماؤها عذبا ، من « بحر النيل المبارك » ، بمعنى عدم ملئها من مياه الآبار .

وكان يتولى تسبيل الماء وتوزيعه عـــلى طالبيه المزملاتى الذى اشترطت فيـه شروط جسمية وخلقية خاصة ، كأن يكون ســالما من العاهات والأمراض « وان يسهل الشرب عـلى الناس ، ويعاملهم بالحسنى والرفق ، ليكـون أبلغ فى ادخال الراحة على الواردين ، صدقة دائمة وحسنة مستمرة » . حسبما جاء فى وثيقـــة وقف السلطان فرج بن برقوق . وكان عـــلى المزملاتى أن يتعهد الرخام والدهاليز فى السبيل بالكنس والمسح ، ومن أجل ذلك روعى تزويد الأسبلة بأدوات متنوعة ، مثل سلب الليــف أو الكتابة ، وسفنج لمسح أرض السبيل ، وبخـور لتبخير الاوانى ، ومكانس . هذا فضلا عن الأدلية الجلد والبكر وآنية الشرب والكيزان والاباريق والقلل الفخار والطشوت والاسطال النحـاس وغيرها . (١٥٩)

كذلك يلاحظ ان ثمة مواقيت ــ معينــة حددت لتسبيل الماء ، فكانت عملية التســبيل تستمر غالبا طوال النهار ــ من شروق الشمس حتى غروبها ــ ، وربما استمرت فى بعض المدن من بعض الغروب الى أن تمضى حصة من الليل ، عندما « يأوى الناس الى مساكنهم ، وتنقطـع الرجل عن الطرقات » . أما فى شهر رمضـــان ، فكان تسبيل الماء يستمر من وقت الغروب الى ما بعد صلاة التراويح « ثم من وقت التسبيح الى الفجر . »

وبالاضافة الى الأسبلة التى يشرب الناس منها مجانا ، اكتظت المـدن الاســلامية بأناس محتــرفين يتكســبون من وراء سقايا المـــارة بالاسواق ، وهؤلاء هم سائقو الكيزان وأرباب الروايا والقرب والدلاء . وقـد خضع هـؤلاء جميعا لاشراف دقيق مباشر من قبل المحتسب ، مما حقق رقابة صحية تضمن عدم انتشار العدوى والأمراض . وفى ذلك يقول ابن الأخوة فى كتابه معالم القربة ما نصه « أما سقاة الماء فى الكيزان فيؤمرون بنظافة أزيارهم وتغطيتها ، وافتقادها بالغسل بعد كل قليل من الوسخ المتجمع فيها ، ويغسلوا الكيزان ويجلوها بشقفها وبالأشــنان فى كل يوم ، ويبخروها ، فانها تتغير من أفمـام الناس ونكهتهم ... وينبغي ان يتخـذ للازيار اغطية من خوص وصلبة بجريد . ولا يسـقى أحد من كوز الزير ، ولا يدخل يده فى الزير وهى زفرة ، ويجتهـد فى نظـافة حـانوته وبدنه وثيابه ... » (١٦٠)

---

(١٥٩) وثيقة وقف السلطان الغورى سنة ٩١١ هـ (رقم ٨٨٣) ارشيف وزارة الاوقاف بالقاهرة . وقد نشر هـذه الوثيقة مع دراسة علمية دقيقة زميلنا الاستاذ الدكتور عبد اللطيف ابراهيم ، استاذ علم الوثائق بجامعة القاهرة .

(١٦٠) ابن الاخوة : معالم القربة ص ١٥٦ .

وفيما عدا هذا النوع من المؤسسات الاجتماعية الذى عرفته المدينة الاسلامية لتوفير مياه الشرب للناس ، وجد نوع آخر من المنشآت قصد به الخيرون توفير ماء الشرب للدواب ، مما يدل على اتساع أفق النظرة الاجتماعية للحضارة الاسلامية . وقد تعددت أحواض المياه التى أقيمت فى المدن الاسلامية ـ وخاصة قرب أطرافها وأبوابها ـ لسقى الدواب ، وحبست عليها ـ هى الأخرى ـ الاوقاف لتمكينها من تحقيق أهدافها . من ذلك ما جاء فى وثيقة وقف السلطان قايتباى « ... ووقف حوض السبيل المذكور أعلاه ، بالقرب من الجامع المذكور فيه ، وفسقية الحوض المذكور المجاور له ، لاستقرار الماء الذى يجرى اليها من بير الساقية المذكورة المعلقة بذلك ، لينتفع به فى سقى الدواب المارين على ذلك والمترددين اليه ، وفى غير ذلك من الانتفاعات الشرعية على العادة فى ذلك ، وجعله سبيلا لله ... »

ومن المؤسسات الاجتماعية التى اشتهرت بها مدن العالم الاسلامى فى العصور الوسـ الحمامات العامة ، التى قصدها الناس من مختلف الطبقات ـ رجالا ونساء ـ للاستحمام . ذلك أن الناس لم يألفوا فى تلك العصور الاستحمام فى منازلهم ، ولم توجد الحمامات الخاصة الا فى قصور الحكام والأمراء . ويذكر الفقيه ابن الحاج أن « الواحد يشترى الدار او يبنيها بنحو الالف ، ولا يعمل بها موضعا للوضوء أو للغسل » (١٦١) . لذلك طالب بعض المعاصرين المحتسب بأن يأمر بفتح الحمامات العامة وقت السحر « لحاجة الناس اليها للتطهر فيها قبل وقت الصلاة » . (١٦٢)

ولما كان الاسلام قد جعل النظافة ركنا من اركان الايمان ، ونادى القرآن الكريم بأن الله ـ عز وجل ـ يحب المطهرين والمتطهرين ، فان ذلك ادى الى انتشار الحمامات العامة فى المدن الاسلامية ، فى المشرق والمغرب سواء . هذا عدا الحمامات الملحقة بمؤسسات متباينة ، كالوكالات والخانقاوات وغيرها . من ذلك ما ذكره اليعقوبى من أن الجانب الشرقى فى بغداد وحده كانت به فى القرن الثالث الهجرى ـ التاسع للميلاد ـ خمسة آلاف حمام ، فى حين جاء فى تاريخ بغداد أن تلك المدينة كان بها فى القرن الرابع للهجرة عشرة آلاف حمام . اما المقريزى فقد ذكر أن أقل ما كانت الحمامات فى بغداد ـ فى أيام الخليفة الناصر احمد بن المستنصر ـ نحو الالفى حمام . ومهما يكن فى بعض هذه الأرقام من مبالغات ، فهى تدل على أن الحمامات كانت فعلا ظاهرة لها خطورتها فى المجتمع الاسلامى . وقد قال ابن جبير عن هذه الحمامات انها كانت تطلى بالقار ، وتسطح به حتى يخيل للناظر انها مبنية من رخام ، وأن هذا القار كان يجلب من موضع بين القصرة والكوفة .

---

(١٦١) ابن الحاج : المدخل ، ج ٢ ص ١٧٠

(١٦٢) ابن الاخوة : معالم القربة ص ١٥٦

ومثل ذلك يقال عن دمشق التى اشتهرت بصناعة الصابون الممتاز والعطور الطيبة ، مما ضاعف من جودة الخدمة فى حماماتها . ويبدو مما ذكره مؤرخ دمشق ابن عساكر عن حماماتها ان كل حمام كان ينسب الى منشئه أو الى طائفة بعينها من طوائف المجتمع ، أو ربما نسب الى الحى الذى به الحمام . وقد حدد ابن عساكر عدد هذه الحمامات فى دمشق على أيامه — فى القرن السادس الهجرى — بسبعة وخمسين حماما ، فى حين ذكر ابن جبير — فى نفس العصر تقريبا — انها بلغت مائه حمام . وثمة اشارات فى المصادر المعاصرة الى أن كثرة الحمامات فى دمشق أحدثت نوعا من التنافس بين أصحابها ، فحرص كل حمامى على ابراز محاسن حمامه ، وتقديم أكبر قدر من الخدمات لعملائه . ومن الثابت أن حمامات الشام بوجه عام استرعت دهشة الفرنج واعجابهم على عصر الحروب الصليبية ، فتردد بعضهم عليها للاستحمام ، وهو الامر الذى اشار اليه أسامة بن منقذ فى كتابه الاعتبار . وعن طريق الفرنج انتقلت هذه الظاهرة الى الغرب الاوروبى .

فاذا انتقلنا الى مصر ، وجدنا هذا النوع من المؤسسات الاجتماعية — أعنى الحمامات — بلغ درجة من الجودة جعلت عبد اللطيف البغدادى — فى كتابه أخبار مصر — يقرر أنه لم يشاهد فى كافة البلاد « أتقن منها وصفا ، ولا أتم حكمة ولا أحسن منظرا » (١٦٣) كذلك روى ابن اياس أن السلطان سليم العثمانى عندما دخل حماما ببولاق سنة ٩٢٣ هـ عقب غزو مصر ، فانه انعم على الحمامى « واعجبته الحمام وشكره » (١٦٤) أما المقريزى فقال — نقلا عن المسبحى فى تاريخه — ان أول من بنى الحمامات بالقاهرة ، كان الخليفة العزيز بالله الفاطمى ، وأن الحمامات أخذت تنتشر بعد ذلك انتشارا سريعا فى مختلف أحياء القاهرة والفسطاط ، حتى بلغت فى الاخيرة على أيامه — فى القرن التاسع الهجرى — الف ومائة وسبعين حماما . وقال المقريزى ان بعض هذه الحمامات كان خاصا بالرجال ، وبعضها خاصا بالنساء ، فى حين كان قسم يفتح للرجال قبل الظهر وللنساء بعد ذلك .

ولم تتعرض المؤلفات التاريخية لوصف الحمامات العامة فى المدن الاسلامية ، ولكن من الممكن أن نحصل على صورة واضحة لتلك الحمامات بمقارنة ما جاء فى الوثائق والحجج الشرعية المعاصرة بالبقايا الأثرية التى ما زالت شاخصة فى عديد من المدن . ومن هذه المقارنة نقول ان باب الحمام كان يؤدى الى مسلخ . « مرخم به ثلاثة أواوين » وهذه الاواوين كالمصاطب مكسوة بالرخام ، حيث يستريح طالب الاستحمام . ومن المسلخ ينتقل المستحم الى بيت أول حيث ينزع ملابسه . وتتصف غرفة بيت أول هذه بالدفء ، وسميت كذلك لانها

(١٦٣) عبد اللطيف البغدادى : اخبار مصر ، ص ١٦٦ .

(١٦٤) ابن اياس : بدائع الزهور ج ٣ ص ١١٦

أول الغرف الدافئة . وعندما يخلع المستحم ملابسه يضع حول وسطه فوطة تصل الى الركبتين ، ثم ينتقل الى الغرفة الرئيسية المسماة ببيت حرارة « وبه أربعة أواوين بكل واحد منها حوض حجر ، وبه أيضا خلوتان ، وطهر ، وبيت نورة » (١٦٥) . وفى بيت الحرارة هذا يقوم عامل الحمام بتدليك جسد المستحم وغسله بالماء الساخن الذى يوجد بالمغطس . وبعد الاستحمام يجفف المستحم جسمه بالمناشف ، ويتقدم للبلان الذى يزيل الشعر من بعض المواضع ــ اذا لزم الأمر ــ ثم ينصرف المستحم الى غرفة بيت أول حيث يقضى بعض الوقت ، فلا يغادر الحمام مباشرة معرضا نفسه للهواء البارد . أما المياه اللازمة للحمام فكانت تجلب بواسطة « ساقية خشب مركبة على فوهة بير » . فترفعها الساقية الى « مستوقد الحمام » ، حيث يسخن الماء فى مرجل كبير (١٦٦) .

وقد جاء فى تاريخ بغداد أن الحمام كان يقوم بخدمته خمسة نفر على الأقل : هم الحمامى ، والقيم ، والوقاد ، والسقاء ، والزبال بحيث أن الوقود فى الحمامات كان غالبا من الزبل اليابس . هذا فضلا عن الحلاق الذى كان يقوم بحلاقة الشعر وتهذيب اللحية . وقد اشترطت فى هذا الحلاق شروط معينة ، منها ما جاء فى كتب الحسبة من « أن يكون المزين خفيفا رشيقا بصيرا بالحلاقة ، وتكون الأمواس جديدة قاطعة . ولا يأكل ما يغير نكهته ــ كالبصل والثوم والكراث ــ فى يوم نوبته ، لئلا يتضرر الناس برائحة فيه عند الحلاقة ... » (١٦٧)

على أن أهمية الحمام فى تلك العصور لم تقتصر على كونه مؤسسة لنظافة البدن مع ما لذلك من معان ودلالات اجتماعية ، وانما كان الحمام ايضا مركزا اجتماعيا على جانب خطير من الاهمية فى المدينة الاسلامية . فالمريض اذا دخل الحمام اعتبر ذلك ايذانا بشفائه (١٦٨) ، والعريس أو العروس يتعين على كل منهما أن يدخل الحمام قبل حفل الزفاف ، فيعتبر ذلك من الأعياد العائلية الرائعة ، ويكون الخروج من الحمام عندئذ فى زفة مشهورة ، أشبه بمظاهرة اجتماعية يحضرها الأهل والأحباب . وفى الحمام اعتادت أن تجتمع النساء والصديقات فيتناقلن أخبار الحى والناس ، ويقصصن على بعضهن كثيرا من اخبارهن وحياتهن المنزلية . (١٦٩) والى الحمام تتجه المرأة التى لا يراها الناس الامحجبة فتكشف عن عورتها للبلانة لتعالجها بالتحفيف « والنساء فى هذا المقام أشد تهالكا من الرجال » ، على قول ابن الأخوة (١٧٠) .

---

(١٦٥) وثيقة وقف السلطان الغورى ــ ارشيف وزارة الاوقاف بالقاهرة رقم ٨٨٣

(١٦٦) نفس الوثيقة السابقة .

(١٦٧) ابن الاخوة : معالم القربة ، ص ١٥٦

(١٦٨) ابو المحاسن : حوادث الدهور ، ج ٢ ص ٢٢٦ ــ ٢٢٧ .

(١٦٩) سيرة الظاهر بيبرس ج ١ ص ٦٦

(١٧٠) ابن الاخوة : معالم القربة ، ص ١٥٧

وتكون المرأة فى هذه الحالة قد استصحبت معها أفخر ثيابها وانفس حليها لتلبسها بعد الاستحمام، حتى يراها غيرها «فتقع المفاخرة والمباهاة»(١٧١) لذلك لا عجب اذا أكثر الأدباء والشعراء فى المدن الاسلامية من وصف الحبيب فى الحمام . (١٧٢) ويبدو أن كل ذلك دفع بعض الفقهاء المعاصرين فى المدن الاسلامية الى النفور من الحمام ، فالسيوطى أباحه للرجال بشروط ، وقال انه مكروه للنساء الا فى حالات خاصة . وابن الحاج عاب على المعاصرين من الرجال كشف عاناتهم للبلان فى الحمام لازالة الشعر منها ، كما نصح معاصريه من العلماء بعدم السماح لنسائهم بدخول الحمام « لما اشتمل عليه فى هذا الزمان من المفاسد والعوائد الرديئة ... » (١٧٣)

وتسترعى نظرنا فى دراسة المدينة الاسلامية، كثرة المؤسسات والمرافق الخاصة برعاية الأغراب والعميان والقواعد من النساء . ونلاحظ على هذه المؤسسات جميعا انها لم تتخذ شكل منشآت قائمة بنفسها وانما اتخذت من المرافق الدينية ــ كالزوايا والمساجد والربط والخانقاوات ــ مقرا لها ، بوصفها منشآت دينية تستهدف الخير والبر ومساعدة الضعيف والتقرب الى الله عن طريق فعل الخير . ومرة أخرى تؤكد أن هذه المنشآت جميعها وجدت فى نظام الوقف خير دعامة مكنتها من الاستمرار فى اداء رسالتها الخيرية . من ذلك أن صلاح الدين أوقف على الأرامل والايتام قرية نستروبين دمياط والاسكندرية ، وقيمة ضمانها خمسون الف دينار .

ولم يتمالك الرحالة ابن جبير نفسه من الاعجاب بمدى ما لمسه فى مدن المشرق الاسلامى من عناية بالغرباء ، ولا سيما اذا كانوا من رجال الدين وطلاب العلم والمشتغلين بهما ، فقال ان هذه الظاهرة ملموسة على نطاق واسع فى مدن المشرق عامة وفى مصر خاصة ، وان هؤلاء الغرباء كانوا موضع رعاية الحكام الذين حبسوا الاوقاف الواسعة على المرافق التى أقاموها لهم .

والمعروف أن أعدادا كبيرة من المغاربة نزحوا الى المشرق ، اما للحج . واما خلاصا من الأخطار التى تعرضت لها بلاد المغرب والاندلس أواخر العصور الوسطى وهؤلاء وجدوا رعاية كبيرة ــ وخاصة فى مصر والشام ــ تحت حكم صلاح الدين . ويتحدث ابن جبير عن المحارس التى صادفها فى مدن مصر ــ ومفردها محرس أى المأوى المخصص للدارسين والزهاد والمسافرين والفقراء ــ فيقول :

---

(١٧١) ابن الحاج : المدخل ، ج ٣ ص ١٧٣ .

(١٧٢) ابن حبيب : درة الاسلاك فى دولة الاتراك ، ج ١ ص ٢٣٠ ، ابن دانيال : طيف الخيال ص ١١٨

(١٧٣) السيوطي : منتقى الينبوع ورقة ٤ (مخطوط) . ابن الحاج المدخل ج ٣ ص ٢٣٨ .

« ومن مناقب هذا البلد ، ومفاخره العائدةفى الحقيقة الى سلطانه (صلاح الدين) المدارس والمحارس الموضوعة فيه لأهل الطب والتعبد . يفدون من الاقطار النائية ،فيلقى كل واحد منهم مسكنا يأوى اليه ، ومدرسا يعلمه الفن الذىيريد تعلمه واجراء يقوم به فى جميع احواله . واتسع اعتناء السلطان بهؤلاء الغرباء الطارئينحتى أمر بتعيين حمامات يستحمون فيها متى احتاجوا الى ذلك . ونصب لهم مارستانا لعلاجمن مرض منهم ... ومن اشرف هذه المقاصد أيضا أن السلطان عين لأبناء السبيل من المغاربةخبزتين لكل انسان فى كل يوم ، بالغا ما بلغوا . ونصب لتفريق ذلك كل يوم انسانا أمينا منقبله ، فقد ينتهى فى اليوم الى الفى خبزة او أزيد ، بحسب القلة والكثرة ، وهكذا دائما . ولهذا كله أوقاف من قبله ، حاشا ما عينه من زكاة العين لذلك ... »

كذلك اشار ابن جبير الى أن صلاح الدينخصص للغرباء من المغاربة جامع ابن طولون فى مصر « يسكنونه ويحلقون فيه ــ اى يقيمونحلقات العلم والدرس والعبادة ــ واجرى عليهم الارزاق فى كل شهر » . اما فى دمشق فقدخصص نور الدين محمود للمغاربة الغرباء زاوية المالكية بالجامع الاموى، وأوقف على ذلك أوقافا. وبعد أن أسهب ابن جبير فى وصف الرعاية التى يلقاها الغرباء ، قال « وهذه البلاد المشرقية كلهاعلى هذا الرسم » .

وبخصوص المؤسسات العلمية والدينيةفى المدينة الاسلامية ، نلاحظ ان نشاطها لم يخل من أوجه اجتماعية ، لها دلالتها واهميتها . فالمدرسة فى باطنها وظاهرها مؤسسة علمية واضحة المعالم ، ولكنها فى عنايتها بطلاب العلم ــوجلهم من الغرباء ــ وحرصها على توفير حياة آمنة كريمة لهم ، وامدادهم بالمأوى والمأكلوالمشرب والملبس ،وما كان يقام فيها من حفلات لاحياء مناسبة دينية او علمية ــ كالانتهاء منتأليف كتاب أو ختم صحيح البخارى .. تعبر عن نشاط اجتماعى لا يمكن اغفاله .

أما الجوامع والمساجد ، فكانت دائما ابدامراكز لنشاط متعدد الالوان . فبالاضافة الى وظيفتها الأساسية فى الصلاة واقامة شعائرالدين،كانت تقام فيها حلقات الدرس ، ويلتف داخلها المتعلمون حول المعلمين ، وفيها كان يجلسالقضاةوحولهم المتخاصمون للفصل بينهم . ومن فوق منابرها كانت تذاع بلاغات الحكام وتعليماتهم ،وعلى أبوابها توزع الزكاة والصدقات ، واليها يتجه الغريب الوافد اذا ما أدرك مدينة من المدن... مما جعل منها مراكز اجتماعية لها خطرها .

ومثل هذا يقال عن الربط والخوانق التىلم تعد بيوتا للصوفية يباشرون فيها حياتهم الخاصة فحسب ، بل غدت أيضا دورا للضيافة،تستضيف المغتربين القادمين من انحاء العالم الاسلامى ، بحيث لا تزيد اقامة الضيف الواحدعن ثلاثة أيام ، يلقى فيها كل ترحاب من اهل

الرباط ، ويقدم له طوالها الطعام وغيره من مستلزمات الضيافة . وفى نفس الوقت غدت بعض هذه الربط - داخل المدن - ملاجىء مستديمة لفريق من الناس الذين يستحقون الرعاية وخاصة أصحاب العاهات وكبار السن والعميان . من ذلك ما يذكره المقريزى عن رباط بيبرس الجاشنكير بمصر من أنه « خصص لمائة من الجند وأبناء الناس الذين قعد بهم الوقت » . ويقول ابن الفوطي عن رباط الشيخ محمد السكران بالعراق أنه كان مأوى للمسافرين والمحتاجين وكانت له رسوم فى توزيع المال والطعام على الفقراء فى كل عام . أما الربط الخاصة بالنساء فكانت لها رسالة اجتماعية أعمق من ذلك بكثير . ذلك أنها لم تستهدف مجرد العبادة فحسب ، وانما استهدفت ايضا أن تكون « كالمودع للنساء المطلقات والارامل » ، أى ملاجىء لهن » . (١٧٤) ومن أمثلة ذلك ما قاله المقريزى عن رباط البغدادية فى مصر « .. وأدركنا هذا الرباط وتودع فيه النساء اللاتي طلقن أو هجرن حتى يتزوجن او يرجعن الى أزواجهن صيانة لهن ... وفيه من شدة الضبط وغاية الاحتراز والمواظبة على وظائف العبادات ، حتى أن خادمة الفقيرات كانت لا تمكن أحدا من استعمال ابريق ببزبوز ، وتؤدب من خرج عن الطريق بما تراه (١٧٥) » .

ومثل هذا يقال عن المؤسسات التجارية التى انتشرت فى انحاء العالم الاسلامى ، مثل الخانات والوكالات والفنادق . واذا كانت الخانات تقام غالبا خارج المدن على امتداد الطرق التجارية فان الغالب فى الوكالات والفنادق أنها أقيمت داخل المدن ذات النشاط التجارى . والغرض من هذه المؤسسات خدمة التاجر الركاض ، الذى ينتقل من بلد الى آخر ، ويقيم فى كل بلد للبيع والشراء ، ويرجو ان يتوفر له فى كل بلد قدر من الراحة والحياة الاجتماعية الطيبة ، فضلا عن الامن والسلامة . ولذا نجد كل مؤسسة من هذه المؤسسات مكتملة المرافق من حيث أماكن مخصصة لخزن البضائع وايداع الاموال ، وللراحة والنوم والاستحمام ، فضلا عن قاعة لعجن العجين ، وفرن لخبز الخبز ، وأماكن لاقامة التجار العزاب وأخرى للعائلات ، ومواضع تستريح فيها الانعام ... (١٧٦) وقد وصف المقريزى وكالة قوصون ، فقال « يعلو هذه الوكالة رباع تشتمل على ثلثمائة وستين بيتا ادركناها عامرة كلها ويحزر أنها تحوى نحو أربعة آلاف نفس ، ما بين رجل وامراة وصغير وكبير ... » مما يدل على أن مثل هذه المؤسسة كانت مركزا

---

(١٧٤) ابن حجر : انباء الغمر ج ١ ص ٣٧٦ ، السخاوى : الضوء اللامع ج ١٢ ص ٢٥ ترجمة خديجة ابنة أمير حاج ، ص ٤٤ - ٤٥ ، ترجمة زينب ابنة العلاء .

(١٧٥) المقريزى : المواعظ والاعتبار ج ٤ ص ٢٩٤ (الطبعة الاهلية)

(١٧٦) Laurent d'Arvienx : Memoires du Chevalier d'Arvieux, p. 216

اجتماعيا نشطا . اما اذا كان الفندق خاصا بجالية من الجاليات الاجنبية ، فانه كان يسمح لهم باقامة كنيسة ، صغيرة لتجار تلك الجالية ، فضلا عن السماح لهم باستحضار ما يلزمهم من خمور تستهلك داخل الفندق ، ويقيمون داخله فرنا لعمل الخبز وفق ما اعتادوه ... بحيث يتيسر للتجار داخل الفندق لونا من الحياة الاجتماعية يتفق مع ما الفوه فى بلادهم ... (١٧٧)

واخيرا ، فانه مع اتساع الدولة الاسلامية ، عرفت المدن نوعا من المنشآت الاجتماعية اطلق عليها اسم السجون . والمعروف فى اللغة ان السجن هو الحبس ، وقد روى عن ابى هريرة ان الرسول صلي الله عليه وسلم حبس فى تهمة . والحبس الشرعى معناه تعويق الشخص ومنعه من التصرف بنفسه ، وليس حجزه فى مكان ضيق . (١٧٨) وكان هذا الحبس الشرعى يتم فى أول الامر فى بيت أو مسجد ، على أن يقوم الخصم ـ او وكيله ـ بملازمة الشخص المحتجز ، ولذا أسماه النبى صلى الله عليه وسلم أسيرا . واستمر الامر على ذلك فى عهد الخليفة أبى بكر الصديق رضى الله عنه ، اذ لم يكد هناك محبس معد لحبس الخصوم . ولكن حدث عندما اتسعت الدولة فى عهد الخليفه عمر بن الخطاب رضى الله عنه ـ وكثرت الرعية أن ظهرت الحاجة الى مبنى قائم بذاته ، يستخدم سجنا ـ يحتجز فيه من يراد حبسه . ولهذا الغرض ابتاع الخليفه من صنوان بن أمية دارا بمكة بأربعة آلاف درهم . ولم يلبث أن تطور الامر فى عهد الخليفه معاوية بن أبى سفيان ، عندما ازداد خصوم الدولة ، وتعددت مشاكلها ، حتى قيل انه أول من وضع السجن بمعناه المعروف ، وخصص الحرس لحراسة المسجونين .

وفى أول الامر كانت هناك نزعة نحو الرأفة بالمسجونين ورعايتهم وتوفير أسباب الحياة الكريمة لهم داخل السجن ، وعدم التطرف فى ايذائهم أو حرمانهم . من ذلك ما جاء فى كتاب العيون والحدائق من أن الخليفه عمر بن عبد العزيز كتب الى عماله حوالى سنة ١٠٠ هـ (٧٠٠ م) بألا يغل مسجون . وفى عهد هارون الرشيد رأى الفقهاء أن أهل الدعارة والفساد والتلصص اذا اخذوا فى شىء من الجنايات وحبسوا ، فلا بد أن يجرى عليهم من الصدقات او من بيت المال ما يقوتهم ، ويجرى على كل منهم عشرة دراهم فى الشهر ، تعطى له فى يده ، دفعا لظلم السجان لهم ، او حرمانه اياهم من طعامهم وشرابهم . كذلك جاء فى كتاب الخراج لابي يوسف انه لا بد

---

(١٧٧) Kammerer : Le Regime et le Status des Etraugers en Egypte p. 20 & Reinaud : Traites de Commerce entre ila Republique de Venise et lesderniers Sultans Mameloucs d'Egypte, p. 40

المقريزى : السلوك ج ٢ ص ٦٩٤ .

(١٧٨) محمد مصطفى زيادة : حاشية ١ ص ٥١٩ ج ٢ ـ كتاب السلوك للمقريزى .

من كسوة المساجين صيفا وشتاء ، وذلك اغناءلهم عن الخروج فى السلاسل لطلب الصدقة . كذلك جاء فى كتاب الوزراء أن الخليفه المعتضدالعباسى (٢٧٩ ــ ٢٨٩ هـ) جعل فى ميزانيته الف وخمسمائة دينار فى الشهر لنفقات السجون وثمن أقوات المحبوسين ، وما يلزمهم من ماء ومؤن . بل لقد ذكر القفطى فى اخبار الحكماء أنالوزير علي بن عيسى خصص بعد الاطباء للتردد على السجون كل يوم ، وعلاج المرضى من نزلائها ،واعطائهم ما يلزمهم من ادوية واشربة . ويبدو انه كان يسمح للمسجونين بتعلم بعض الحرفالنافعة ، وذلك لشغل الوقت . ومن ذلك قول ابن المعتز :

تعلمت فى السجن نسج التكك   وكنت امرا قبل حبسى ملك
وقيدت بعد ركوب الجياد   وما ذاك الا بدور الفلك

على أن هذه الصور الطيبة لما كانت عليهالسجون لم تستمر دواما فى الدولة العربية الاسلامية ، اذ ساءت احوال السجون والمسجونين فى أواخر العصور الوسطي ، حتي بلغت درجة من السوء والبشاعة لا مزيد عليها . ويصفالقريزى فى القرن التاسع الهجرى نزلاء السجون فى عصر سلاطين المماليك ، وهم « يخرجون مع الاعوان فى الحديد حتى يشحذوا ، وهم يصرخون فى الطرقات : الجوع . وهم مع ذلك يستعملون فىالحفر وفى العمائر ، ونحو ذلكمن الاعمال الشاقة، والاعوان تستحثهم . فاذا انقضى عملهم ، ردواالىالسجنفى حديدهم من غير أن يطعموا شيئا . . » وزاد من الحيف الذى نزل بالمساجين فرضضريبة او مكس على المسجونين ، فصار كل من يسجن ــ ولو لحظة واحدة ــ يدفع رسما معينا، قدره ابن تغرى بردى بمائة درهم ، وقدره المقريزى « بستة دراهم سوى كلف اخرى . . »أما السجون نفسها فقد .وصف بعضها المقريزى ــ على ايامه ــ بأن امرها مهول « من الظلام وكثرةالوطاويط والروائح الكريهة والقبائح المهولة . . . » وجعلت هذه السجون على انواع ، منها ما هوخاص بسجن الامراء والمماليك والجند ، ومنها ما هو خاص بأرباب الجرائم من اللصوص وقطاعالطرق ونحوهم ، فى حين خصصت بعض السجون للنساء المذنبات .

كذلك يذكر المقريزى أن السجون فى المدنعلى ايامه تبعت سلطات متنوعة بسبب تمييز القوانين الشرعية بين الحبس ــ وهو تعويق الشخص ومنعه من التصرف بنفسه ــ ، وبين السجنوهو الاعتقال فى مكان حرج ضيق . يضافالى ذلك ما هناك من تفاوت فى انواع الجريمة والعقوبة ، فضلا عن اختصاص كل سلطة بنوعمعين من الجرائم .

على أنه عندما نذكر ما آل اليه أمر السجون. ونزلائها فى المدن الاسلامية ، فى أواخر العصور الوسطى ، فان علينا أن نشير الى أن هذه الاوضاع كانت أخف بكثير مما كان عليه الامر عندئذ فى بلاد العالم المسيحى ، سواء دولة الروم فى الشرق ، أو الدول الاوربية فى الغرب .

• • •

وبعد ، فان المدن الاسلامية فى العصور الوسطي امتازت بحياة اجتماعية متعددة الالوان ، واسعة النشاط ومتباينة المؤسسات والمنشآت ، مما أضفى على الحياة داخل أسوار هذه المدن قدرا من الحيوية ، ليس له مثيل فى بقية أنحاء العالم المعاصر . ومن الواضح أنه مهما تنوعت ظروف مختلف المدن الاسلامية ، باختلاف جذورها الحضارية ، قبل الاسلام ، وتباين أوضاعها الجغرافية ... فان هناك قدرا كبيرا واحدا مشتركا بين مختلف هذه المدن ، جعل بينها عنصرا واضحا من عناصر الوحدة ، استمد أصوله من روح الاسلام وقيمه وتقاليده من ناحية ، ومن الظروف والملابسات العامة التي أحاطت بتطور الحضارة العربية الاسلامية على مر القرون ، ومن ناحية اخرى .

★ ★ ★

احمد مختار العبادى

الحياة الاقتصادية في المدينة الاسلامية

« الصناعة والاصناف »

المدينة كلمة آدمية الاصل ، ويرجح انهـاكانت تطلق خاصة على المكان الذى يكـون فيـه القضاء ، اذ أن المقطع « دين » فى الكلمة يدل علىمعنى العدالة ، وهذا يعني ان المدينة هى المكان الذى يتوفر فيه العدل والامن أكثر من أى مكانآخر ، لكونها مقر السلطة الحاكمة (١) . فالمدينة اذن ، لا تسمى بالمدينة الا اذا كانت مقرا لصاحبالسلطان أو من يمثله . فان كان صاحب السلطان هو الخليفه نفسه ، كانـت المدينـة عاصمته أواحدى عواصمه ، وان كان والى اقليم أو كورة ، فالمدينة عاصمة هذا الاقليم أو الكوره ، وان كانقائدا على الثغور ، فالمدينة قاعدة لهذا الثغر أو حصن استراتيجي فيه .

وقد فسر ابن خلدون هذا الوضع عندماقابلالحضارة بما أسماه بالملك، اى سيادة الدولة، لأن الحضارة فى رأيه ، لا يكفى أن تكون فى الحضرأى المدينة ، وانما ينبغى أن تلازمهـا سـيادة

(١) انظر Ira Lapidus : **Middle Eastern Cities**, p. 74, California 1969

ادارية ، أى نظام واستقرار . وكانت المدينـةالكبيرة بالعربية تسمى مصرا ، وكان هذا اللفظ يطلق فى عصر الفتوح الاولى على عواصم الاقاليم خاصـة . وعلى هذا الاساس كانت الكوفة والبصرة تعد أمصارا ، فيقال المصران .

ولقد اختصت هذه المدن والامصار بمؤسسات دينيةودنيوية تميزها عن القرى والارياف، كالمساجد الجامعة ، والحمامات ، والاسواق ،والصنائع والحرف المختلفة التي تعتبر من أهـم معالم المدينة والعمران الحضرى . ومن هنا كـان الفارق الكبير بين المدن والامصار من جهة ، وبين الريف (٢) والقرى الزراعية من جهة أخرى .وهذا الاختلاف نلمسه فى نظام الوظائف ، وفى طبيعة السكان بل وفى اختلاف اللهجات التـــي يتحدثون بها . فأهل القرى والارياف ، يشتغلون بالزراعة ، والرعى وتـــربية الماشية ، ولهــم تنظيماتهم المحلية التي يشرف عليها أشخاص محليون مثل الدهاقين فى الولايات الشرقية ، ومثل عمد القرى ورؤسائها فى مصر . أما أهل المـــدن فيشتغلون بحرف غير زراعية مثـل التجـارة ،والصناعة ، والعمارة ، والادارة ، والثقافـــة ، والخدمات العامة . . . الخ .

فالفرق اذن ، بين المدينة والقرية ، ليس مسألة مساحة أو عدد سكان ، بقدر ما هو مسألة وظائف وسلطة ادارية .

ووظائف المدينة الاسلامية فى العصر الوسيط، متعددة النواحى ، وقد تناولها بالدراسة عدد من السادة الزملاء فى هذا العدد من مجلة « عالم الفكر » واقتصر بدورى فى هذا المقال ، على جانب اقتصادى منها وهو الصناعة وأربابهـا ، وهـو موضوع واسع متشعب تناوله علماء كثـــيرون بالبحـث والدراسـة مـن مختلف جـــوانبه وجزئياته ، وعلى مناطق جغرافية محددة مـن مختلف العالم الاسلامى ، وهذا يبين أن الكلام عن الصناعة فى المدينة الاسلامية بشكل عام ، رغم التفاوت الكبير بين كل مدينة واخرى ، فيه شىء من المجازفة التي قـد يخفف من حدتهـا انـني سأحاول بقدر الامكان عرض المظاهـر العامـــة المشتركة ، فى صورة موجزة .

الموارد المالية فى المدينة :

كانت المدينة الاسلامية غالبا ما تكون قصبة اقليم يختلف اتساعا وضيقا ، ويكون اعتمـــاد الاقليم عليها اداريا ، بينما يكون اعتمادها عليه بما يمونها به من مواد غذائية . وكـان يوجـــد بالمدينة عمال لجباية الضرائب منها عينا أو نقدا ،ويمتد نشاطهم الى سوادها اى الى الريف المجاور لها فقط .

وكانت هذه الضرائب تنقسم الى قسمين : ضرائب شرعية أو مشروعة ، وضرائـب غـير مشروعة تعرف بالمكوس .

---

(٢) الريف فى اللغة ، الارض القريبة من الماء . وتطلق كلمة ريف فى مصر على الاراضي الخصبة الداخلية الممتدة على صفتى النيل . أما فى المغرب والاندلس ، فتطلق على الاراضي التى تحف بالبحر أو المحيط . وكلمة ريف ايضا اسم علم للمنطقة الجبلية الممتدة فى شمال المغرب الاقصى .

أولا : الضرائب المشروعة وهي التي أباح الشرع جبايتها وتشمل :

١ ــ **المال الخراجي** الذى يفرض على سواد المدينة من الاراضى الزراعية ، ويحدد بناء على قرار عمال الجباية الذين يزورون الاهراء والمخازن أو يقدرون المحصول المنتظر اثناء الزرع أو بعد الحصاد .

٢ ــ **المعادن** التى تستخرج من أرض المدينة أو ضواحيها ، ثم الركاز وهو كل مال وجد مدفونا فيها . وتقدر الضريبة عليه بنحــو الخمس أو العشر .

٣ ــ **الزكاة أو الصدقة** ، وهى من فرائض الاسلام ، وتعنى الطهارة لأنها تطهر المال مـــن الجزء المخصص منه للفقراء شرعا . وكانت تجبى بطريقتين :

أ ــ زكاة الاموال الباطنة كالذهب والفضة ، فتترك الى الفرد المسلم أن يفرقها بنفسه . فكان عليه أن يدفع ربع العشر (١/٤٠) عن ماله الذى حل عليه الحول . وكانت بعض الحكومـــات تتدخـل احيانا فى جمعها مثلما حدث بمصر فى عهد الدولة الايوبية وبعض عهود سلاطين المماليك .

ب ــ زكاة الأموال الظاهرة كالمواشى والمنتجات الزراعية ، وبضائع تجار الكارم اذا دخلت البلد وحال عليها الحوال . وهذه الزكاة كان عمـــال المدن يقومون بجبايتها .

٤ ــ **الجزية** : وتؤخذ من أهل الذمة كاليهود والنصارى ، وتجبى مرة واحدة فى السنة من العقلاء والاحرار البالغين من الذكـــور . وكان الخليفة عمر بن الخطاب قد قسم الجزية ثـلاث درجات وفقا لحالة الذمى الاجتماعية فجعلها :

٤٨ درهما على الموسرين ، ٢٤ درهما على متوسطي الحال ، ١٢ درهما على الفقراء . وقـد اقر أبو حنيفة هذا التقدير بينما تركه مالك الى تقدير الامام . اما الشافعي فيجعل الحـد الادني اثنى عشر درهما ويترك مافوق ذلك الى الامام . ولفظ الجزية مشتق من الجزء على اعتبار أن الذميين يدفعونها جزاء ما منحوا من الامن . وكانت الجزية تسمى احيانا باسم الجوالى ، وهى قد تعنى فى الاصل جاليات الذميين الذين أجلاهم الخليفة عمر بن الخطاب من أوطانهم فى شبه جزيرة العرب ، فلزمهم هذا الاسم ، ثم صارت الكلمة تطلق على نفس الجزية .

٥ ــ **المواريث الحشرية** ، وهى مال من يموت وليس له وارث .

٦ ــ **العشور** ، وهي المال الذى يجبى من تجار الفرنج الذين يفدون ببضائعهم الـــى دار الاسلام ، فكانوا يدفعون عشر قيمتها مثل الضريبة الجمركية على المستوردات فى الوقت الحاضر . وقد أباح الشافعى للحاكم أن يزيد فى هذه النسبة الى الخمس أو ينقصها الى نصف العشر أو يزيلها نهائيا .

٧ ــ **التعتيب** ، وهي ضريبة جديدة فرضت فى الاندلس فى عهد المرابطين وعلى يد أمير المسلمين علي بن يوسف بن تاشفين سنة ٥٠٩ هـ (١١٢٥م) . وكان الغرض منها ترميم الحصون والاسوار التى حول المدن الرئيسة ، ويقوم بسدادها أهل هذه المدن المنتفعة بها . ويبدو أن هذه الضريبة

استمرت حتى أواخر الحكم الاسلامى بالاندلس. وهى وان كانت خارجة عن الضرائب الشرعية ، الا أن فقهاء الاندلس أجازوها لأن المصلحة تقضى بذلك ، بدليل قولهم :

« وكان خراج السور فى بعض مواضع الاندلس فى ذلك الوقت على أهل الموضع ، وقد أجاز ذلك الفقيه أبو اسحاق الشاطبي معتمدا على قيام المصلحة التي ان لم يقم بها الناس فيعطون ، ضاعت عليهم » . (٣)

ثانيا : المكوس : وهى ضرائب اضافية غيرمشروعة نشأت عن حاجات وظروف جديدة اضطرت الدولة الى فرضها . وتسمى أيضا **بالمال الهلالى** لأنها تجبى مع هلال كل شهر عربى ، بعكس المال الخراجي الذى يجبى كل سنة . (٤) وكان فقهاء المسلمين لا ينظرون اليها بعين الرضا لأنها ضرائب غير شرعية ، ولكن الضرورة لها أحكامها بعد أن قلت موارد بيت المال وازدادت النفقات وارتفعت المرتبات ، فكان لابد من ايجاد موارد جديدة لسداد هذا العجز عن طريق هذه المكوس التي اتسمت بالكثرة والتنوع وعدم الثبات على حال دائم حسب أهواء المسؤولين . وقد شملت أغلب المتاجر الواردة من الخارج ، كما شملت اغلب السلع التي كانت تباع وتشترى فى الاسواق. ومن الطريف أن المآصر (جمع مأصر) وهي السلاسل الحديدية التي كانت تشد فى البحر عند مداخل الموانىء لحمايتها من غارات السفن المعادية ، صارت تستخدم أيضا لفرض جمع المكوس ، كما أمدت عبر الانهار فى الداخل لتمنع مرور السفن قبل أن تجبى الضريبة منها لدرجة أن كلمة مأصر صارت تطلق على الضريبة نفسها . (٥)

ولا شك أن هذه المكوس كانت تشكل موردا خصبا للدولة ، ولكنها فى نفس الوقت كانت تسبب ارهاقا للناس ، ولهذا كثرت الظلامات وعمت الشكوى والفتن فى الاسواق ، خصوصا وأن طرق الجباية كثيرا ما كانت تتسم بالعنف وسوء المعاملة . وقد اشتكى الرحالة ابن جبير حينما زار مصر فى أوائل عهد صلاح الدين الايوبي من قسوة الاجراءات الجمركية فى الموانىء ، وسوء معاملة التجار والحجاج القادمين الى البلاد والخارجين منها . (٦) غير أن شكوى ابن جبير لم تمنع من أن بلاده الاندلس كانت هى الاخرى تعانى من هذه الضرائب الاضافية غير المشروعة المسماة بالمكوس . وقد كان خطرها كبيرا لأنها كانت تعطى التزاما ، وكان ملتزموها من غير المسلمين أحيانا. وقد عرف هذا الالتزام وصاحبه باسم القبالة والمتقبل ، وانتقل الى اللغة الاسبانية بلفظه ومعناه Cabala . (٧)

---

(٣) الحميرى : الروض المعطار ص ٢٢٣ .

(٤) المقريزى : الخطط ج ١ ص ١١١ ، حلمى سالم : اقتصاد مصر الداخلى فى العهد المماليكى ص ٢٨٦ .

(٥) عبد العزيز الدورى : تاريخ العراق الاقتصادى فى القرن الرابع الهجرى ص ١٩٢ .

(٦) رحلة ابن جبير ص ٣٨ ، ٣٩ ، عطيه القوصى : تجارة مصر فى البحر الاحمر ص ٢٣٦ .

(٧) ليفى بروفنسال : محاضرات فى أدب الاندلس وتاريخها ص ٨٢ .

هذه الضرائب المشروعة وغير المشروعة التيكانت تجبى من المدن الاسلامية ، كانت تمثل موردا ماليا هاما لبيت المال بجانب الاموال الخراجية التي تصله من الاراضى والقرى الزراعية . ومن حصيلة هذا الرصد المالى فى بيت المال المركزى ، كانت الدولة تقوم بأوجه النفقات المختلفة مثل : نفقات القصور الخلافية أو السلطانية ،وأرزاق الجند ، ورواتب الموظفين ، والانفاق على الحملات العسكرية والمعدات الحربية ، ونفقاتالمشروعات العامة مثل حفر الترع والقنوات وتطهيرها ، واقامة الجسور ، وبناء المستشفيات(المارستانات) ومنح العلماء والادباء ، والنفقة على المسجونين وأسرى الحرب من المشركينودفن موتاهم .

على اننا اذا تساءلنا : ماذا كان نصيب المدينة من أوجه هذه النفقات ؟ الجواب : فى أغلب الحالات أقل نسبيا عما كانت تساهم به المدينةمن أموال فى ميزانية الدولة ، كما أن نسبة الاستفادة منها كانتتتفاوت من مدينة الى أخرى،وقد جرت العادة أن العواصم الكبرى كانت تستأثر بالنصيبالاكبر منالخدمات الحكومية،وهىالتى سماها ابن خلدون،بالمدنالمتوسطة فى الاقطار التي هي مركز الدولة ومقرها ، وما ذلك الالمجاورة السلطان وفيض أمواله فيهم ، كالماء يخضر ما قرب منه من الارض . (٨)

وكيفما كان الامر ، فانه يمكن عموما حصرالانفاق الحكومي فى المدينة فى الاوجه التالية : كانت الدولة مسؤولة عن انشاء وصيانة بعضالمنشآت العامة فى المدينة ، كدار الامارة ، والمسجد الجامع ، والدواوين ، ومركز الشرطة ،والسجن (الطبق أو المطبق) ، والمستشفى احيانا . وهى مسؤولة كذلك عن العناية بماءالشرب فى المدينة وتوفيره لاهلها . وترتيب أناس يكنسون الازبال والاتربة من الاسواق ورشها بالماءكل يوم ، وازالة الاوساخ من المسالك والانابيب . وترتيب الخفراء والعسس والدرابين لحراسةالاسواق ومراقبة الامن فى المدينة طوال الليل . ويروى المؤرخ الاندلسى ابن سعيد المغربى فى هذا الصدد ، أن بلاد الاندلس كانت لها دروب تغلق فى اول الليل بواسطة الدرابين ، وكان كل واحدمنهم معه سلاح وكلب وسراج . ومن الطريف أن عادة غلق الابواب ما زالت متبعة فى اسبانيا منذالساعة العاشرة ليلا وبواسطة درابين يعرفون باسم سيرينوس Serenos فعلى كل من يريدالخروج او الدخول فى منزل أثناء الليل ، أن ينادى هذا الحارس الليلي بطريقة التصفيق .

غير أن هذه الخدمات الحكومية لم تكن لها أو لبعضها صفة الدوام فى كثير من الاحيان مما اضطر المدينة الى الاعتماد على نفسها فى سدحاجاتها . ومن هنا ظهر لها مورد مالى آخر لعب دورا هاما فى اقتصادها ، الا وهو نظام الوقف أوالحبوس . وهو نظام اسلامى مازال موضوع دراسته من وثائقه الرسمية فى حاجة الى المزيدمن البحث فى العالم الاسلامى . والمراد بالوقف أو الحبوس هو الاراضى أو المؤسسات التي تكونملكا لشخص حر التصرف فى ماله ثم يتنازل عن

---

(٨) ابن خلدون : المقدمة ص ٣٦٩ .

حقه فى عائدها أو دخلها ، ويجعل هذا الدخل وقفا محبسا وبصفة دائمة على جهات البر والاحسان ، وصيانة المؤسسات الدينية والعلمية كالمساجد والمدارس والخوانك (٩) والمستشفيات، واعانة الفقراء والمعوزين والمجذوبين والايتام والمساجين . كذلك كان يخصص دخل الوقوف للعناية بماء الشرب بالمدينة وما يتصل بها من سقايات وسبل . وكذلك لتنظيف المدينة وانارتها، الى غير ذلك من المنافع العامة التي تشبه حاليا خدمات المجالس البلدية .

• • •

الصناعة فى المدينة الاسلامية :

حض الاسلام على العمل ، وأكد على حرمته ، وجعل من الانتاج عبادة وتقربا الى الله بل جهادا فى سبيله . قال تعالى : « وقل اعملوا فسيري الله عملكم ورسوله والمؤمنون » . وقال تعالى : « وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة » ، فالمقصود هنا القوة فى الحرب والقوة فى العمل والانتاج . وفى الحديث الشريف : « ان الله يحب اذا عمل أحدكم عملا أن يتقنه » .

ولقد اعتمد العرب فى حياتهم بالدرجة الاولى على أعمال التجارة والنقل وتربية الماشية ، كما اشتهروا ببعض الصناعات المحلية كالمنسوجات والجلود والاسلحة وعلى الاخص فى اليمن وعمان والبحرين والطائف والمدينة المنورة .

ومع اتصال الفتوحات العربية مشرقا وغربا، وانتشار الاسلام بين الموالى أو اهالى البلاد المفتوحة ، واختلاط العرب بهم عن طريق الجوار أو المصاهرة ، نشأت الشعوب الاسلامية والعربية التي حافظت على تراثها الحضارى القديم فى ميادين الزراعة والصناعة ، وعملت على تطويره ، لأن طبيعة التطور الحضارى تحتم استفادة الخلف من تراث السلف .

ويضاف الى هؤلاء المسلمين من العرب والموالى ، اهل الذمة من الصناع واصحاب الحرف الذين استوطنوا البلاد الاسلامية ، مستفيدين من الحماية التى تقدمها لهم الدولة . ولم يكن عليهم الا أن يعترفوا بسيادتها ويطيعوا نظمها ، ويدفعوا الضرائب لها .

والواقع أن الحكومات الاسلامية بصفة عامة ، كفلت لعمالها من ارباب الحرف والصناعات حرية واسعة فى ممارسة أعمالهم ، ولم تتدخل الا فى بعض الصناعات المحدودة التى كان يتطلب ممارستها الحصول على اذن خاص مثل انشاء الحمامات ، وصنع الاسلحة ، وسك النقود ، وتركيب الادوية، والعمل فى دور الطراز وهذا راجع بطبيعة الحال الى أسباب تتعلق بالمصلحة العامة أو الأمن العام (١٠)

---

(٩) الخوانك جمع خايكاه وهي كلمة فارسية الاصل معناها بيت ، وهي تعنى فى الاسلام الاماكن التى يختلى فيها الصوفية لعبادة الله .

(١٠) صالح احمد العلى : التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية فى البصرة فى القرن الاول الهجرى ص ٣٠٢ .

وارتقت الصناعة بتوالى الاجيال ووفرةالمواد الخام النباتية والمعدنية ، واتصال العمران فى المدن لاسلامية . على أنهـا ظلت مع ذلك فى مستوى الصانع اليدوى ، وبقيت السلع تصنع فى البيوت أو المحال والحوانيت . وقد تطلب هذا العمل اليدوى من العامل أن يبدى مهارة وحذقا وصبرا مما أعطى انتاجه ، رغم قلته ، صفة الاتقان وطابع الطلاوة . (١١) ولهذا كانت حالة العامل الاقتصاديـة متواضعة ، وتكفـى لضروريات عيشه فقط منطبقا عليه القول المأثور «صناعة فى اليد أمان من الفقر وأمان من الغنى» ، واعتبر أهل الحرف فى عداد العامة أو الطبقة الدنيا من المجتمع الاسلامى . ولهذا كله ، كانت الصناعة وأربابها موضع عطف وتقدير عدد من الكتاب والمفكرين المسلمين الذين أفردوا لهـا الرسائل والفصول فى مؤلفاتهـم ، ومثال ذلك ما نجده فى رسائل أخوان الصفا ، وفيما كتبه المؤرخ الفيلسوف ابن خلدون عن الصنائع فى مقدمة تاريخه .

واخوان الصفا جمعية سريـة سياسية دينية شيعية ، بدأ نشاطها فى البصرة ثم انتشرت فى مختلف البلدان فى القرن الرابع الهجرى (١٠م)، وكانت غايتهـا السعى الى اسعاد النفوس وتهذيبها . ولهذا الغرض الفوا رسائلهم المشهورة التى يبلغ عددها حوالى ثلاث وخمسين رسالة فى مختلف نواحى العلوم والمعرفة التى يحتاج اليها الفرد المثقف فى ذلك الوقت .

على أن الذى يهمنا فى هذا الصدد هو ان رسائل اخوان الصفا ، وجهت عناية خاصة الى العمل والى الصناع واثنت عليهم وعلى شرف الصنائع ، ووصفت من لا صناعة له بأنـه اما متكبر مثل أولاد الملوك ، أو كسول جاهل ، أو زاهد ورع لاتعنيه امور الدنيا . **كذلك يلاحظ أنهم فى تصنيفهم لطبقات المجتمع ، صنفوا الناس على أساس مادى حسب عملهم ودخلهم ، وليس على أساس أنسابهم وأحسابهم وذلك كما يلي :**

١ ـ الصناع : هم الذين يعملون بأبدانهم وأدواتهم ويعيشون من بيع ماينتجون .

٢ ـ التجار هم الذين يتبايعون بالأخـذ والعطاء وغرضهم طلب الزيادة فيما يأخذونه على مايعطون .

٣ ـ الأغنياء وهم يملكون المواد الأولية ويشترون البضائع المنتجة . ويدخل أغنيـاء التجار فى هذه الطبقة . (١٢)

أما من جهة الصنائع نفسها ، فقد صنفها اخوان الفصا تصنيفات عديدة منها :

١ ـ حسب فائدتها : كالصنائع الضرورية للمجتمع (الزراعة والحياكة والبناء) والصنائع المكملة لها (كالحلج والغزل والخياطة) .

---

(١١) جاك ريسلر : الحضارة العربية ص ١١٨ ترجمة غنيم عبدون .

(١٢) رسائل اخوان الصفا ج ١ ص ٢١٠ ـ ٢٢٧ ، عبد العزيز الدورى ، تاريخ العراق الاقتصادى فى القرن الرابع الهجرى ص ٨٦ ومابعدها .

٢ ـ حسب موضوعها : كالصنائع الجسمانية والحرف اليدوية وهذه بدورها تصنف الى صنفين :

ا ـ الصنائع التى يكون موضوعها بسيطا:

كالماء (كالسقائي والملاحين والسباحين الخ)
والتراب (كحفارى الآبار والترع والانهار الخ)
والنار (كالنفاطين والوقادين والمشعلين)
والهواء (كالزمارين والبواقين والنفاخين)
والماء والتراب (كصناعة الفخارين والفضارين)

ب ـ الصنائع التى يكون موضوعها مركباوهى :
المعادن (كالصفارين والحدادين والرصاصين والصواغين)
النباتات (كالنجارين والحصريين والخواصين والكتانيين)
الصناعات (كالصيادين والدباغين والطباخين والوزانين .. ومن الصنائع ما موضوعها أجساد الناس كصناعة الاطباء والمزينين ، ونفوس الناس كصناعة المعلمين) .

ولا شك أن هذه التصنيفات تلقي ضوءاعلى الفكر الاقتصادى فى هذه الفترة (١٣)

أما المؤرخ الفيلسوف **عبد الرحمن بن خلدون** (ت٨٠٨هـ/١٤٠٦م) ، فقد أفرد هو الآخر للصنائع والحرف عدة فصول فى مقدمته ،وعلق عليها بملاحظات خلاقة تستحق التنويه . فهو يرى ان الصناعة بمهنها المختلفةرمز للحضارةولا توجد الا فى أهل الحضر ، ولا تكمل الا بكمال العمران الحضرى وكثرته ، لانها مركبة وعلميةتصرف فيها الافكار والأنظار ، بينما الفلاحة أو الزراعة فى نظره من معاش المستضعفين واهل العافية من البدو . (١٤) كذلك يرى ابن خلدون أن العمل هو المقياس الاساسي للقيمة اى انهأبرز اهمية العمل ودوره فى تحديد قيمة السلع والمنتجات ، وغير أنه لم يغال كما غالى كارلماركس (١٨١٨ ـ ١٨٨٣) م فى ابراز أهمية عنصر العمل ، فلم يجعل منه المقياس الوحيدللقيمة . (١٥) هذا ، ويبدو أن ابن خلدون قد

(١٣) راجع (رسائل اخوان الصفا ـ جـ ١ ص ١١٣ ـ ١١٥، عبد العزيز الدورى : المرجع السابق ص٩٨ ـ ٩٩).

(١٤) المقدمة ص ٢٨٣ .

(١٥) المقدمة ص ٣٨١ ـ ٣٨٢ .

تأثر بتصنيف الصنائع عند اخوان الصفا ، اذنراه يتحدث عنأمهات الصنائع حسب ضرورتها ، غير أنه اتبع فى تصنيفها وتوزيعها المنهج الذىرسمه فى مقدمته والذى يقوم على طبيعة العمران الحضرى ، مثال ذلك قوله : ففى كلمصر توجد الصنائع الضرورية ، كالخياط والحداد والنجار وامثالها ، أما ما يستدعىلعوائد الترف وأحواله ، فانما يوجد فى المدن المستبحرة فى العمارة ، الآخذة فى عوائد الترفوالحضارة مثل الزجاج والصائغ والدهان والطباخ وامثال هذه وهى متفاوتة . وبقدرما تزيد عوائد الحضارة وتستدعى احوال الترف ، تحدث صنائع لذلك النوع فتوجدبذلك المصر دون غيره . (١٦)

ثم يضرب ابن خلدون أمثلة على كلامهالسالف الذكر ، ببعض الدولة الاسلامية على أيامه بقوله : «فعلى قدر عمران البلد تكون جودةالصنائع والتأنق فيها ، كما بلغنا عن أهل مصر أن فيهممن يعلم الطيور العجم ، والحمر الانسية، ويتخيل أشياء من العجائب بايهام قلب الأعيان وتعليم الحداء والرقص ، والمشي علىالخيوط فى الهواء ، ورفع الاثقال من الحيوان والحجارة ، وغير ذلك من الكصنائع التى لاتوجدعندنا بالمغرب لأن عمران أمصاره لم يبلغ عمران مصر والقاهرة ادام الله عمرانها بالمسلمين »(١٧)

• • •

الطوائف الصناعية أو الأصناف :

سبقت الاشارة الى اهمية المدن فى نشأةالحضارات وازدهار الحرف والصناعات . ففى مساحتها المحدودة ، يتجمع عدد كبير من العمالمن مختلف الاجناس والاديان ، متقاربين فى السكن ومتصلين بعضهم ببعضفى حياتهم اليوميةبالأسواق ، تجمعهمروابط اقتصادية واجتماعية وفكرية ، كل فى مجال تخصصه . ومن هنا نشأنظام الطوائف والتكتلات الصناعية التى عرفت بأسماء متعددة مثل الأصناف (١٨) ، وأربابالصنايع ، وأصحاب المهن ، وأهل الحرف ، وهى كلها تعابيرتعطى معنى الجماعة لأبناء الصنعةالواحدة ، وان كنا لانجد ذكرا لاصطلاح يطلق على أهل حرفة بعينها .

ومع نمو المدن واتساعها ، وتطور الحياةالاقتصادية وتعقدها فى العالم الاسلامى ، قوى الشعور المشترك بين أصحاب كل حرفة ،وصارلهم فى نطاقها نظام أو عرف خاص يكفل لهم الحماية من المنافسة ، ويرفع من مستواهم الفنى والمادى ، ويعملعلى تدريب الابناء الجديد او المبتدئين فى الصنعة . (١٩)

---

(١٦) المقدمة ص ٣٧٧ .

(١٧) المقدمة ص ٤٠١ .

(١٨) Louis Massignon : Ency. of Islam, Art „Sinf"

(١٩) راجع (برنارد لويس : النقابات الاسلامية Islamic Guilds ، ترجمة عبد العزيز الدورى ، مجلة الرسالة سنة ١٩٤٠ ، الاعداد ٣٥٥ ، ٣٥٦ ، ٣٥٧ ، ٣٦٢ . وكذلك سعيد عاشور : المجتمع المصرى فى عصر سلاطين المماليك ص ٣٦) .

وكان لكل حرفة رئيس أو شيخ اختلف في تلقيبه من بلد لآخر مثل الأمين (فى المغرب) ، والمعلم او الأوسطى (ولعلها تحريف استاذ) فى مصر ، ومثل لقب العريف الذى استخدم فى بلدان كثيرة . وكان تعيين شيخ الطائفة يتم بالاختيار أو الانتخاب وبموافقة المحتسب ممثل الحكومة ، كما كان يعاونه أحيانا مجلس من كبار معلمي الصنعة يعرفون بالاختيارية ، أو المخاترة (اى المسنين) . وكانت مهمة هذا الشيخ أو العريف هو القيام بدور الخبير الفنى فى الخلافات التى تقع بين اهل الحرف وعملائهم حول سلعة من السلع . وكان رأيه مقبولا لدى القاضى أو المحتسب . كذلك كان هو الذى يبلغ المحتسب رأي طائفته حول تكاليف السلع التى يصنعونها وتحديد ثمن بيعها . (٢٠)

وقد جرت العادة أن يتدرج الفرد فى الحرفة من مبتدىء أو صبي صغير الى صانع مدرب . وكانت هذه الترقية تعتبر نقلة هامة فى حياة الصانع لانها تمكنه من الاستقلال بنفسه فى حانوت خاص ، وتوصله بعد ذلك الى الرئاسة والمعلمة . ولهذا كان يصحب هذه الترقية احتفال بهذه المناسبة تتلى فيه الفاتحة ، وتنشد الامداح النبوية ، ثم تقام مراسيم تعرف بالشد اي شد المحتفل به . وتتلخص فى أن يقوم شيخ الطائفة بشد وسط المحتفل به بحزام مع عقده يقوم كبار المعلمين الحاضرين فى الحفل بحلها . ثم يلبس المحتفل به لباسا خاصا يعرف بالسروال ، ويوضع فى كتفه شال ، ويعرف بواجباته الجديدة ، ويؤخذ عليه العهد والميثاق بأن يلتزم بها ولا يخرج عليها وان يظل مخلصا لها ، وهى كلها مبادىء تقوم على التحلى بمكارم الاخلاق مثل القناعة بالقليل ، والصبر على العمل ، والتواضع مع الآخرين ، والاخلاص للمعلم واسرته . وفى آخر الاحتفال يتناول الجميع طعام وليمة يقدمها لهم الصبى المحتفل بترقيته . (٢١)

وعلى هذا الاساس يمكن تلخيص وظائف هذه الاصناف أو الطوائف المهنية فى المدينة الاسلامية ، بالامور التالية : ـ

١ ـ تعليم الصبيان أسرار المهنة وتحديد العلاقة بين المعلم والصبى يشبه تعاقد أو التزامات بين الطرفين .

٢ ـ المراقبة الفنية على المشتغلين بالصنعة الواحدة ، وحماية المستهلك من الغش وسوء الصنعة .

٣ ـ المشاركة فى تحديد الاجور واسعار السلع .

٤ ـ فض الخلافات التى تنشأ بين افراد الطائفة الواحدة .

---

(٢٠) ليفى بروفنسال : محاضرات فى آدب الاندلس وتاريخها ص ٨٩ .

(٢١) راجع (برنارد لويس : المرجع السابق : حلمى سالم ـ اقتصاد مصر الداخلى فى العهد المماليكى ص ١٩٦) وكذلك : Louis Massignon: **Ency of Islam**, art. "Shadd"

٥ ــ اعتبار الامين أوالعريف مسؤولا عنطائفته أمام ممثل الحكومة فى السوق وهو المحتسب . (٢٢)

ولقد شبهت هذه الاصناف أو الطوائفالصناعية الاسلامية بنظام نقابات الصناع أو اتحادات العمال التىكانت تسمى فى أوروبا Guilds أو Corporations ، ولكنها فى الواقع كانت تختلف عنها فى انها لم تشارك فىادارة المصالح العامة فىالمدينة ، أو تقوم بدور غير دور التحكيم الخالص فى المشكلات المهنية ،او تنتزع بعض الامتيازات البلدية للمدينة ، أو تتخذ لنفسها حاميا أو راعيا دينيا من الاولياءوالقديسين كما حدث فى العالم المسيحى . ثم أن الاصناف الاسلامية لم تعرف الانقسام الذىظهر فى أوروبا الغربية بين أصحاب العمل والعمال الذى انتهى الى نشاة جماعات أصحابالعمل وجماعات العمال . (٢٣)

وكيفما كان الامر ، فان موضوع التشابهوالاختلاف بين الاصناف الاسلامية والنقابات الاوروبية ، ما زال موضع نقاش بين المؤرخين .

على أن موضع الاهمية هنا ، هو ان هؤلاءالحرفيين والصناع ، بحكم كونهم من طبقة العامة فى المدينة الاسلامية ، فقد لعبوا دوراهاما فى حياتها العامة ، اذ شاركوا فى ثوراتها الشعبية ، وجمعياتها السرية ، وفرقها الدينيةوفى احتفالاتها ومواكبها العامة فى المواسم والاعياد ، فى وقت لم يكن يوجد فيه على نطاقشعبى ذلك التنفيس الرياضى أو الاجتماعى الموجود حاليا .

ففى المدن المغربية ، انخرط اكثر اهلالحرف فى صفوف الطرق الصوفية التى كانت منتشرة بكثرة فى شمال افريقيا . كذلك انتشرهذا النوع من الفتوة التصوفية فى خراسان شرقا ولا سيما فى مدينة نيسابور التى قال فيهاابو بحفص عمر النيسابورى الحداد (ت بعد سنة ٢٦٠ هـ سنة ٨٧٣ م) معبرا عن هذهالنزعة الصوفية : « وسئل بعضهم من يستحق اسم الفتوة ؟ فقال : من كان فيه اعتذار آدم ،وصلابة نوح ، ووفاءابراهيم ، وصدق اسماعيل واخلاص موسى ، وصبر أيوب ، وبكاء داود ،وسخاء محمد (صلعم) ، ورافة ابى بكر ، وحمية عمر ، وحياء عثمان ، وعلم على ، ثم معهذا كله يزدرى نفسه ويحتقر ما هو فيه » . (٢٤)

والى جانب هذا النشاط الصوفى التقشفىكان للحرفيين ــ ولا سيما الفقراء منهم ــ اوجه نشاط اخرى اتسمت بطابع العنف أو السرية. ومن املثة ذلك ، اقبال بعضهم على اعتناق

(٢٢) راشد البراوى : حالة مصر الاقتصادية فى عهد الفاطميين ص ١٩٤ .

(٢٣) انظر Ira M. Lapidus : Middle Eastern Cities , p. 94

وكذلك ليفى بروفنسكى : المرجع السابق ص ٨٩

(٢٤) ورد هذا النص ل كتاب الملامتية للسلمى ، مخطوطة ببرلين . عن (جيرالد زالنغر : الفتوة ، هل هى الفروسية الشرقية ــ دراسات اسلامية ص ٢٢٠ ، بيروت ، دار الاندلس ١٩٦٠) .

دعوة القرامطة السرية التي قامت على يد حمدان قرمط بالعراق فى القرن الثالث الهجرى نتيجة لسوء التوزيع الاقتصادى ثم امتدت بعدذلك الى البحرين على يد أحد دعاة قرمط وهو سعيد الجنابى ، وكان من مبادئها تطبيق المساواة على الجماعة الاسلامية . (٢٥)

كذلك انضم الحرفيون فى بغداد الى جماعة العبارين أو الشطار أو الفتيان (٢٦) ، الذين كان أول ظهورهم ابان الفتنة بين الامين والمأمون وأبلوا بلاء حسنا فى الدفاع عن بغداد ضد جيوش المأمون سنة ١٩٧ هـ .

وعلى الرغم من الصفات المذمومة التي وصفوا بها مثل : الرعاع ، العراة ، الانذال ، اللصوص ، الا ان هؤلاء الشباب تميزوا بصفات تبعدهم عن اخلاق اللصوص العاديين مثل : الشجاعة والشهامة ، والصبر على المكاره والشهوات ، والمحافظة على المحارم وعلى شرف الكلمة ، وعدم التعرض لاي شخص استسلم لهم . وكان شعارهم ، الثورة على السلطة ، واصحاب المال ، اي رفض الاوضاع الاقتصادية السائدة . ولهذا انحصرت اعمالهم فى مهاجمة رجال الشرطة والاغنياء وكبار التجار ، وليس الصناع بطبيعة الحال لانهم ينتمون اليهم ، بدليل أن التنظيم الداخلى لجماعة العيارين ، كان جوهره تنظيما حرفيا ، وكذلك كانت مراسيم الانتماء لطائفتهم والطقوس المتصلة بها ، تشبه مراسيم وطقوس الاصناف ، مثل لبس السراويل ، وشد الحزام ، وشرب الانخاب بماء الملح احتفالا بالعضو الجديد . لذلك كان لهم تنظيم فروسى مثل اتخاذ الرؤساء والقواد والنقباء والعرفاء ، والمحلات المختلفة فى بغداد . وكان مثلهم الاعلى هو على بن أبى طالب فتى الاسلام الاول . (٢٧) واغلب الظن أن كلمة عيار بمعناها البذىء (لص ، نذل) كانت لا تعدو أن تكون شتيمة يلقى بها الخصوم فى وجه خصومهم ، وقد قيل فى هذا الصدد :« والعرب تمدح بالعيار وتذم به » (٢٨) .

ولما تشعبت فرق العيارين وكثر عددها واشتدت خلافاتها ، عمل الخليفة العباسى الناصر لدين الله (٥٧٥ ــ ٦٢٢ هـ) (١١٨٠ ــ ١٢٢٥ م) على استقطابها واعادة تنظيمها وبعثها تحت قيادته فى نظام فردوسى نافع ومفيد تحت اسم (الفتوة) وهى التى أطلق عليها الباحثون الاوروبيون خاصة اسم الفروسية . وكان هدف الناصر من وراء ذلك ، تنظيم الشباب

---

(٢٥) راجع التفاصيل فى (الدورى : دراسات فى العصور العباسية المتأخرة ص ٢٨٢) .

(٢٦) العيار فى اللغة هو الشخص الذكى الكثير الحركة . والشاطر هو الشخص المتصف بالدهاء والخباثة . اما الفتيان فجمع فتى وهو تعبير كثيرا ماترجم الى اللغات الاوربية بمعنى فارس : بالالمانية Ritter وبالانجليزية Knight وبالفرنسية Chevalier .

(٢٧) راجع (حسين أمين : العيارون ونشاطهم الشعبى فى بغداد ، مجلة التراث الشعبى سنة ١٩٦٣ العدد الثانى ، بدرى محمد فهد : العامة ببغداد فى القرن الخامس الهجرى ص ٢٨٦) . وكذلك
Arendank : **Ency. of Islam,** art. Futurua

(٢٨) تاج العروس جـ ٣ ص ٤٣٤ .

وخلق جيل جديد يتحلى بالمبادىء السامية والاخلاق الكريمة والعادات الحسنة ، فضلا عن اعادة هيبة الخلافة العباسية التى فقدتها منذ قرون . (٢٩)

ومن حسن الحظ أن المؤلف العربي المعاصر أبا عبد الله محمد بن العمار البغدادى (ت ٦٤٢ هـ / ١٢٤٢ م) قد وضع كتابا عن منظمة الناصر سماه الفتوة ، جمع فيه كل قواعد الفتوة والمروة على حد قوله . (٣٠)

والجدير بالذكر ، أن مراسيم الانتماء لحركة الفتوة هذه ، مثل لبس سراويل الفتوة ، وشرب الانخاب بماء الملح ، وحلق جزء من الرأس ، وشد المريد بمنطقة أو حزام ، كانت مستمدة من طقوس العيارين والحرفيين من قبل ، كما استمر أثرها باقيا فى نقابات الحرفيين بعد ذلك الى وقت متأخر . هذا ويلاحظ فى فتوة الناصر ، أنها تتكون فى أساسها من صناع المدن وغيرهم من العامة ، الا انها قبلت أيضا عددا من أمراء الشام والعراق وآسيا الصغرى وغزنة . كذلك درج سلاطين المماليك فى مصر فيما بعد حتى القرن الرابع عشر الميلادى ، على منح سراويل الفتوة للامراء والاعيان المصريين فى بعض الاحيان . ولعل منح السراويل للامراء هو الذى أدى الى تشبيه الفتوة بالفروسية الاوروبية على أساس المطابقة بين مبدأ التبعية Homage فى الغرب ، والرباط الجامع بين المريد واستاذه فى الشرق . وان كان هناك تحفظ هام حول هذه المقارنة يقوم على أن المجتمع الاقطاعي الاوروبى ، لا يمكن أن ينشأ من علاقات التبعية فقط ، فقد كان من الضرورى أيضا أن يمنح الملوك تابعيهم قطعا من الارض بانتظام . (٣١)

وكيفما كان الامر ، فالمهم أن هذه الحركات الشعبية التى انخرط فيها الحرفيون ، لم تقتصر على بغداد والقسم الشرقى من الخلافة العباسية ، بل امتدت غربا الى الشام ومصر أيضا . فيرى بعض المؤرخين امثال الدورى وسوفاجية أن هناك ارتباطا وتداخلا بين حركة العيارين فى العراق ، وبين فتوة الاحداث التى ظهرت فى المدن الشامية منذ أواسط القرن الرابع الهجرى ، واستمر نشاطها الى القرن السادس الهجرى (١٢ م) . واستندوا فى ذلك على أن هؤلاء الاحداث كانوا ـ مثل العيارين ـ أشبه بميليشيا شعبية تحسب لها

(٢٩) تنبغى الاشارة هنا الى أن المؤرخ التونسى المعروف ابن خلدون ، انتقد فتوة الناصر واعتبرها لهو أمير لاخطر له ، وذلك عند قوله فى كتابه العبر جـ ٣ ص ٥٣٥ : « وكان الناصر مع ذلك كثيرا مايشتغل برمى البندق واللعب بالحمام المناسب ، وبلبس سراويل الفتوة شان العيارين من اهل بغداد ... وكان ذلك كله دليلا على هرم الدولة وذهاب الملك عن اهلها بذهاب ملاكها منهم » . والواقع ان ابن خلدون ، كما هو معروف ، قد جاء بعد الناصر بنحو قرنين من الزمان وهى مدة طويلة قد تبعده عن تقدير الوزن الصحيح لقيمة هذا العمل بالنسبة لوقته .

(٣٠) نشر هذا الكتاب (الفتوة لابن العماد) مصطفى جواد ، تقى الدين الهلالى ، عبد الحليم النجار ، واحمد ناجي القيسى (بغداد ١٩٥٨ ـ ١٩٦٠) .

(٣١) راجع (زالنغر : الفتوة ، هل هى الفروسية الشرقية ـ دراسات اسلامية ص ٢٢٣) .
وكذلك

Poliak : **Feudalism in Egypt, Syria, Palestine and the Lebanon** 1250-1900, London Royal Asiatic Society 1939

الدولة حسابها ، وكان لها رؤساء ونقباء ومقدمون ومحلات فى المدن الشامية التى تسيطر عليها ولا سيما فى حلب ودمشق ، حيث كان رئيس فرقة الاحداث هو السيد الفعلى فى المدينة ، ولا يستطيع أي شخص أن يفرض نفوذه فيها الا بموافقته والتعاون معه . (٣٢)

اما فى مصر ، فيبدو أن الفاطميين ، منذ القرن الرابع الهجرى ، قد أدركوا ـ مدى ازدياد اهمية العامة ، وخطورة دورهم فى الحياة الاقتصادية بالمدن المصرية ، ولهذا عملوا على تلافى هذه الحركات الشعبية المعارضة ، باجراء اصلاحات اقتصادية شاملة تقوم على سيادة الامن والنظام والعدالة ، وعلى سياسة تحديد الاسعار ومقاومة الغلاء والاحتكار ، وافساح المجال للنشاط الحرفى والتجارى ، ومعاملة الاقباط ، وهم عماد الصناعة فى مصر ، فى ذلك الوقت ، معاملة سمحة تقوم على مبدأ التسامح الدينى ، كى يتفرغوا لاعمالهم . وقد ادت هذه الاصلاحات الى تحسين احوال المعيشة كما هو واضح من كتابات المعاصرين أمثال المقدسى وناصرى خسرو .

لكن المهم هنا ، أن الدولة الفاطمية اتبعت فى القاهرة سياسة تربوية عسكرية ربما سبقت بها فتوة الناصر فى بغداد ، وذلك بتجنيدها للحرفيين وغيرهم من شباب مصر فى فرقة عسكرية عرفت باسم الغلمان أو الصبيان الحجرية ، نسبة الى الحجر أو الثكنات التى اقاموا فيها بجوار دار الوزارة عند باب النصر فى شمال القاهرة . ويفهم من كلام المقريزى فى هذا الصدد ، أن افراد هذه الفرقة كانوا فى البداية منذ عهد الخليفة المعز لدين الله الفاطمى من مهرة الصناع وأولاد الناس (٣٣) من مختلف الولايات والاعمال المصرية ، وأنهم شاركوا مع الجيوش الفاطمية فى الحروب الصليبية بالشام ، ثم اضطر الوزير الفاطمى الافضل بن بدر الجمالى ، بعد هزيمته معهم أمام الصليبيين فى عسقلان ، الى حل هذه الفرقة ، واعادة تكوينها من أبناء الجند فقط سنة ٤٨٧ هـ . وقد علق المستشرق الانجليزى كاسلز كاى على التنظيم الاول لهذه الفرقة ، بأنه أول محاولة لتجنيد المصريين فى مصر الاسلامية . (٣٤) وينص المقريزى كذلك على أن هذه الفرقة كان لها قيادة خاصة بها يتولاها أمير يقال له الموفق كما كان لها نقباء واستاذون وخدام برسمها . ويبدو ان هؤلاء الغلمان كانوا يعدون اعدادا خاصا للقيام بالاعمال الفدائية السريعة التى تتقدم الجيش الرئيسى لتغطية

---

(٣٢) عبد العزيز الدورى : مقدمة فى التاريخ الاقتصادى العربي ص ٧٩ ، وكذلك :

Sauvaget : Alep, Essai sur le development d'une grande ville Syrienne, desorigines au XIX siecle p. 97 (Paris 1941)

(٣٣) يستعمل المقريزى نقلا عن ابن أبى طى عبارة اولاد الناس تعنى هنا عامة الناس من المصريين . اما مفهوم أولاد الناس كمصطلح مملوكى بمعنى ابناء المماليك الاتراك فقد جاء متاخرا بمدة طويلة فى عصر دولة المماليك . راجع (المقريزى : الخطط جـ ١ ص ٤٣٣) .

(٣٤) انظر Cassels Kay : Yaman, its early medieval History by Omara, P. 264 note 50 (London 1931)

تحركاته بدليل قول المقريزى : « وكانوا يبيتون في حجرهم بعدتهم وسلاحهم وخيولهم بحيث اذا جردوا ، خرج كل لوقته لا يكون له ما يمنعه فكانوا فى ذلك على مثال الذؤابة (أي المقدمة) والاستار (٣٥) (أي الغطاء والستر) . ولاشك أن هذا الوصف يذكرنا بفرق الفتوة والاحداث التى كانت تعمل منفصلة عن الجيش الرئيسى ولها قيادتها الخاصة بها .

أما زمن الايوبيين والمماليك ، فتحدثنا كتب التاريخ عن منظمات شعبية مسلحة من الرجالة اطلق عليها اسم الحرافيش . وقد وصفهم البعض بما وصف به العيارون فى بغداد بأنهم كانوا من الرعاع وزعز العامة . غير أن ابن منظور فى معجمه لسان العرب يعطينا تفسيرا واضحا لهذه التسمية عند قوله : « واحرنفشت الرجال اذا صارع بعضهم بعضا . واحرنفش الديك اي تهيأ للقتال » . (٣٦) وهذا التفسير ايدته المصادر التاريخية عند الكلام عن الحرافيش فى جيش صلاح الدين ، فوصفتهم بأنهم فرقة من المتطوعة ، لها قيادتها الخاصة ، تتقدم الجيش النظامى فى الهجوم دون أن تكون جزءا أساسيا منه . ومثال ذلك الهجوم الذى شنوه على قلعة بيت الاحزان وهم يصيحون : « الله اكبر » مما اوقع الرعب فى قلوب الفرنجة الذين خيل لهم أن المسلمين معهم بداخل الحصن فاستسلموا فى الحال قبل وصول صلاح الدين بالجيش الرئيسى . (٣٧) وهذا الوصف يذكرنا من غير شك بفرق الفتوة والاحداث والغلمان من قبل.

كذلك يروى لنا المؤرخون أمثلة حية من المقاومة الشعبية التى أبداها هؤلاء الحرافيش المصريون ضد حملة لويس التاسع على دمياط سنة ٦٤٧ هـ (١٢٤٩ م) ، وكيف أنهم كانوا يتحايلون فى اختطاف الفرنج بكافة الطرق التى تثير الدهشة والاعجاب ، مثال ذلك أن مجاهدا من الحرافيش قور بطيخة وادخل رأسه فيها ثم غطس فى الماء الى أن قرب من الفرنج فظنه بعظهم بطيخة سائبة فى النيل ، ولما نزل لاخذها خطفه ذلك الحرفوش واتى به أسيرا الى معسكر المسلمين . وهناك قصة صياد السمك احمد الدمياطى الذى كان يجد الجماعة من الفرنج على ساحل البحر (النيل) خائرين من الجوع ، فيطرح عليهم شبكته ويبادرهم بالذبح . هذه الامثلة وغيرها تدل بوضوح على المفهوم الاسلامى للجهاد فى العصر الوسيط حيث كان عامة الناس وحتى رجال الدين قادرين على حمل السلاح والقتال به الى جانب اعمالهم وحرفهم التى يكتسبون منها .

• • •

(٣٥) المقريزى : الخطط ج ١ ص ٤٤٤

(٣٦) ابن منظور . لسان العرب ج ٦ ص ٢٨٢ (طبعة بيروت ١٩٥٦) .

(٣٧) انظر : Salah El Beheiry : Les Institutions de l'Egypte au temps des Ayyubides p. 156-159

(٢٨) احمد مختار العبادى والسيد عبد العزيز سالم : تاريخ البحرية الاسلامية فى مصر والشام ص ٢٣٨ ، ٢٤٢ .

نماذج لبعض الصناعات في المدن الاسلامية :

تعددت الصناعات فى المدن الاسلامية حتى صارت مظهرا من مظاهر ازدهارها الاقتصادى. ويكفى لتأكيد هذه الحقيقة أن نقرأ ما كتبه الرحالة والمؤرخون فى وصفها ، أو أن نشاهد ما بقى منها فى المتاحف الاسلامية والدولية . وحسبى فى هذا المجال ان أقدم نماذج لبعض الصناعات الحيوية التى كان للاسلام فضل فيها ، والتى تتعلق فى تصنيفها بمعيشة الانسان من ناحية كسائه وغذائه وشرابه وثقافته والدفاع عن نفسه . وأعنى بذلك صناعة الملابس وجر المياه ، والسكر ، والورق ، والاسلحة .

أولا : صناعة المنسوجات :

اشتهر المصريون والفرس من قديم بصناعة المنسوجات ، ولما فتح العرب هذه البلاد ، عملوا على تنمية وتطوير هذه الصناعات الساسانية والقبطية ونشرها فى البلاد التى فتحوها . ويؤيد ذلك كتابات الجغرافيين والمؤرخين التى تدل على وجود اتصالات وثيقة وتشابه كبير بين صناعات النسيج فى المدن الاسلامية الى درجة المنافسة . فالنسيج الحريرى العتابى الذى كان يصنع اصلا فى محلة العتابية بغرب بغداد ، لم يلبث أن انتقلت صناعته الى مصر والاندلس بنفس الاسم . والاثواب الديبقية المصرية الموشاة بالحرير والذهب والتى كانت تصنع فى بلدة ديبق قرب دمياط ، لم تلبث هى الاخرى أن صارت تصنع فى العراق وفارس بنفس الاسم أيضا . والمقاطع الكتانية الرقيقة التى كانت تصنع بمدينة الاسكندرية ، صار الصناع فى البلدان المختلفة يقلدونها ويبيعونها على أنها من الاسكندرية . والمنسوجات التى اشتهرت أصلا بأصبهان وجرجان فى ايران ، لم تلبث أن صارت تصنع فى الاندلس وغيرها باسم الاصبهانى والجرجانى أيضا . والقماش المعروف باسم بوقلمون والذى كان يصنع فى مدينة تنيس بجوار دمياط ، صار يصنع أيضا فى مدينة شنترين Santaren فى غرب الاندلس وبنفس الوانه المتغيرة فى اليوم الواحد . (٣٩) كذلك شبهت مدينة كازورون الايرانية بمدينة دمياط المصرية فى صنع الثياب الكتانية حتى صارت تسمى « دمياط العجم »، مما يدل على وجود صلة بين الصناعتين فى مصر وفارس . هذا بالاضافة الى أقمشة السقلاطون Eskerlat الحريرية الوردية التى اشتهرت فى الاصل ببلاد اليونان ثم انتشرت صناعتها فى المدن الاسلامية شرقا وغربا .

وهذا التشابه فى الانتاج ان دل على شيء فانما يدل على أن الاسلام كان عامل توحيد فنى وصناعى الى جانب كونه عامل توحيد دينى وثقافى بين بلدان العالم الاسلامى .

---

(٣٩) قيل فى تفسير بوقلمون انه اسم الحرباية باليونانية لانه يتغير مثلها فى الوان شتى متغيرة . وقيل كذلك انه اسم دابة بحرية لها وبر فى المحيط الاطلسي فى غرب الاندلس ، وانها كانت تحتك بحجارة الشاطئ فيقع منها وبر فى لين الحرير ولون الذهب فيجمع وتنسج منه فى مدينة شنترين ثياب تتلون فى اليوم الوانا . (المقدسى : احسن التقاسيم ص ٤٢٢ ، زكى حسن : كنوز الفاطميين ص ٥٢) .

على أن هذا التشابه فى صناعة المنسوجات لم يمنع من وجود أوليات فيها بكل اقليم حسب الانتاج الزراعى ووفرة الخام فيه .

فالمشرق الاسلامى بصفة عامة امتاز بزراعة وصناعة القطن الذى انتقل اليه من الهند من قديم ، وصارت أهم مراكزه فى بلاد ما وراء النهر (تركستان) وشرق فارس . ففى كتاب تاريخ بخارى للترشخي (ت ٣٤٨ هـ) ، نجد وصفا لنسيج قطنى اشتهرت به بخارى وقراها ، وهو الكرباس ويسمى أيضا الزندنيجى لانه ظهر أول الامر فى قرية من أعمالها تسمى زندنة . وكان هذا القماش يحمل الى العراق وفارس ومصر والشام والروم وغيرها ، ويتخذ منه الملوك والعظماء ثيابا ويشترونه بثمن الديباج . وكان منه الاحمر والابيض والاخضر . وكان ببخارى صناع مهرة مخصصين لهذا العمل ، ودار صناعة (بيت الطراز) لعمل هذه الثياب والبسط والسرادقات وسجاجيد الصلاة . وفى كل عام كان يذهب اليها عامل خاص من بغداد ويأخذ من هذه الثياب ما يقابل خراج بخارى . (٤٠)

كذلك اشتهرت مرو ونيسابور ومعظم مدن خراسان بثياب القطن اللينة الفاخرة . وفى ذلك يقول الثعالبى : « وقد علم الناس ان الكتان لمصر . » (٤١)

ومن شمال فارس انتقلت زراعة القطن الى العراق والجزيرة ، ومن أهم مراكز زراعته البصرة جنوبا ، ومجدل ورأس العين وحران وعربان فى الجزيرة شمالا . ويقال أن الحمدانيين عملوا على نشره هناك بين النهرين . ومن ثم قامت صناعات قطنية فى العراق ، فاشتهرت البصرة بالبز وهو نسيج قطنى ثمين تصنع منه القوط والمآزر والطيالس . كما اختصت الموصل وحران بصناعة أقمشة قطنية رفيعة تعرف بالشاش . بينما بلدة حربى ومدينة بغداد وقراها أمثال باقدارا والحضيرة بصنع الثياب القطنية السميكة . (٤٢)

ولم تلبث زراعة القطن أن انتشرت فى الشام ، وصنعت منه دمشق أقمشة مشجرة سميت باسمها « الدمشقيات » . ثم انتقلت زراعته بعد ذلك الى الاندلس فى القرن الثالث الهجرى ، حيث اشتهرت مدينة أشبيلية Sevella بزراعته وصناعته وتصديره ، لدرجة انها نجحت فى انتاج نوع من الاقمشة يقى من بلل الامطار . (٤٣)

أما فى مصر فيبدو أن انتاج القطن كان ضئيلا بحيث لم يعمل منه فيها نسيج من القطن الخالص ، بل كانوا يمزجونه بالكتان أو الصوف أو بمواد أخرى ليفية (٤٤) . وتجدر الاشارة

---

(٤٠) ابو بكر محمد الترشخي : تاريخ بخارى ص ٣٠ ، ٣٧ . عربه عن الفارسية امين عبد المجيد بدوى ونصر الله مبشر الطرازى (مجموعة ذخائر العرب رقم ٤٠ ، مصر ١٩٦٥).

(٤١) الثعالبى : لطائف المعارف ص ٩٧ ، آدم متز : الحضارة الاسلامية فى القرن الرابع الهجرى ، ترجمة عبد الهادى ابو ريده ج ٢ ص ٣٥٠ .

(٤٢) ياقوت : معجم البلدان ج ٢ ص ٣٧٣ ، الدورى : المرجع السابق ص ٧١ .

(٤٣) ابن حوقل : صورة الارض ج ١ ص ١١٤ .

(٤٤) Zaki Hasan : **Les Tulunides** p. 239.

الى أن هناك فارقا بين القطن فى ذلك الوقت وبين القطن الحالى الذى طور الامريكيون زراعته فى نهاية القرن الثامن عشر حين هجنوا هذا النبات على أنواع محلية فى عالمهم الجديد (٤٥)

وكيفما كان الامر ، فانه يكفى العرب فخرا أنه عن طريقهم عرفت أوروبا هذا النبات الهام ، وابقت عليه اسمه العربى فى لغاتها ، ثم أصبح القطن هو والفحم ، فيما بعد ، أهم مادتين من المواد الخام التى قامت عليها الثورة الصناعية .

أما الكتان فقد كان له الصدارة فى صناعة المنسوجات المصرية بسبب انتشار زراعته فى جميع انحاء مصر حتى قيل أنه فى أيام المجاعات كان الناس لا يجدون شيئا يأكلونه سوى بذر الكتان .

ومن ثم قامت على الكتان فى مصر صناعة المنسوجات التيلية بأنواعها الرقيقة والسميكة. وقد اختصت مدن شمال الدلتا مثل تنيس ودمياط وشطا وديبق والاسكندرية ، بصناعة الانسجة الكتانية الرقيقة التى كانت تصنع منها الملابس الداخلية وتلف بها العمائم وتعمل منها الخمر التى تغطى رؤوس النساء . أما الاقمشة التيلية السميكة ، فكانت تصنع فى مدن مصر الوسطى كالبهنسا ، والاشمونين ، والفيوم . ومنها كانت تعمل الستور والمضارب والخيام . (٤٦)

كذلك اشتهرت الاندلس بصناعة المنسوجات الكتانية البديعة الغالية التى لا يفرق بينها وبين الكاغد (الورق) الجيد الصقل فى الرقة والبياض . وقد اشتهرت كل من سرقسطة Zaragoza ولارده Lerida وباجة Beja بصناعة الكتان فى الاندلس . (٤٧) هذا ، ويشير المقدسى الى أن الكتان كان يزرع بالعراق وتصنع منه الملابس الكتانية الرقيقة المطرزة والبسيطة ولا سيما فى الابلة والبصرة . وكذلك انتشرت صناعته فى اقليم اذربيجان بايران . (٤٨)

أما فى اقصى المشرق الاسلامى ، فى بلاد ماوراء النهر (جيحون) ، فكان يندر وجود الكتان ، حتى يحكى أن اسماعيل السامانى أمير بخارى ، أهدى لكل قائد من جيشه ثوبا من الكتان كهدية قيمة نادرة . (٤٩)

أما صناعة الحرير ، فالمعروف انها انتقلت قديما من الصين شرقا ، وبيزنطة غربا ، وانتشرت على شواطىء بحر قزوين ، وفى اقليم طبرستان جنوبه ، وفى أرمينية وخوزستان (الاهواز) ، ولم تلبث هذه الصناعة فى العصور الاسلامية أن عمت الاراضى الايرانية كلها ،

---

(٤٥) كولد : التطورات الاقتصادية (تراث الاسلام ، القسم الاول ص ٢١٠) .

(٤٦) ابن حوقل : صورة الارض ص ١٠٨ ، راشد البراوى : حالة مصر الاقتصادية فى عهد الفاطميين ص ١٣٤ .

(٤٧) الادريسى : نزهة المشتاق ، طبعة دوزى ، ص ١٩٢ .

(٤٨) المقدسى : احسن التقاسيم فى معرفة الاقاليم ص ١٢٨ .

(٤٩) آدم متز : المرجع السابق ، ج ٢ ص ٣٥٢ .

وحملها العرب أينما ذهبوا ، فانتشرت علىأيديهم تربية دودة القز ، وانتشرت معها صناعة الحرير ، حتى أصبحوا زعماء تجارة الحريرفى العالم خلال العصر الوسيط .

ومن أهم أنواع الحرير : الخز ، وهونسيج ناعم يصنع من الحرير والصوف أو الوبر والابريسم ، وهو حرير خالص ، والديباج وهونسيج حريرى موشى بخيوط من الذهب أو الفضة بأشكال الحيوانات ونحوها . (٥٠)

وقد اشتهرت سمنان بجبال طبرستان بصنعالمناديل المنقوشة والسبنيات العجيبة الصنعة التى كانت تباع السبنية منها بمائتى دينار فىذلك الوقت (القرن الرابع الهجرى) ، ويقال أن المراة تعمى من دقة الصنعة وكثرة العمل .(٥١)

واشتهرت الشام بالثياب الحريرية الموشاةالثمينة (البروكار Brocart) ، ونسب الى دمشق نوع مشهور منها حمل اسمها فى العالمالغربى وهو الدماسك . كذلك اشتهرت العراق بانتاج الحرير أيضا ، فصنعت بغداد الثيابالعتابية ، وصنعت الموصل أقمشة من الحرير الموشى عرف باسمها فى أوروبا Muslin ،كما صنعت الكوفة عمائم من الخز ، واغطية للراس والرقبة سميت باسمها حتى اليوم« الكوفية » .

اما الحرير فى مصر ، فكان استعماله محدوداأول الامر لعدم العناية بتربية دودة القز ، وان كان يبدو من بعض النصوص التاريخية والاثريةأن مصر بدات تصنع الحرير منذ أيام الفاطميين ويؤيد ذلك أيضا وجود صناعته فى بعض البلادالتى خضعت لهم مثل جزيرة صقلية وقاعدتها بالرمو التى اشتهرت بصناعة الحرير الموشىبالذهب على أيامهم . (٥٢)

وكيفما كان الامر ، فانه من الثابت انالمناسج المصرية أخرجت قماشا سداه ولحمته من الحرير الخالص فى عصر دولة المماليك .ولعل ذلك يرجع الى هجرة الصناع المشارقة المتخصصين فى هذه الصناعة الى مصر امامضغط الزحف المغولى ، بدليل وجود زخارف صينية الطراز على بعض الاقمشة الحريرية التىكانت تحمل اسم السلطان الناصر محمد بن قلاوون . وقد كانت الاسكندرية من أهم مراكزهذه الصناعة ، واشتهرت بصناعة الوشى والسقلاطون والنمر (المخطط كجلد النمر) ،والطردوحش والاطلس . (٥٣)

---

(٥٠) انور الرفاعي : الاسلام فى حضارته ونظمه ص ٣٠٢ (ادار الفكر ١٩٧٣) .

(٥١) أبو دلف مفر بن المهلهل الخزرجى (القرن الرابع الهجرى) : الرسالة الثانية ص ٣٧ نشرها وترجمها ابي الروسية بطرس بولغاكوف ، وانس خالدون (موسكو ١٩٦٠).

(٥٢) راشد البراوى : المرجع السابق ص ١٣٦ ، جاك كديسلر : الحضارة العربية ص ١٢٦ وكذلك كتاب جامع الكتابات الكوفية المعروف باسم : **Repertoire Chronologique d'epigraphie arabe,** Tome VI, (Le Caire 1931)

(٥٣) القلقشندى : صبح الاعشى ج ٢ ص ٥٢ ـ ٥٣ ، زكى حسن : المرجع السابق ص ٣٦٧ ، حلمى سالم : المر جع السابق ص ١٠٥ ــ ١٠٧ .

وتعتبر الاندلس من أهم البلاد التى ازدهرت فيها صناعة الحرير بأنواعه المختلفة ، وذلك بفضل عناية أهلها بتربية دودة القز ، ووفرة أشجار التوت التى تتغذى القز على أوراقها . ويشير المؤرخ الاندلسى عريب بن سعد (ت ٣٧٠ هـ) الى دور النساء فى انتقاء الشرانق ورعاية بيض دودة القز من شهر فبراير الى أن يفقس فى شهر مارس من كل سنة . (٥٤)

ومن أهم مراكز تربية دودة القز فى الاندلس : البيرة (غرناطة) ، ومالقة Malaga وجيان Jaen ، وبسطة Baza ، وجبال شلير Sierra Nevada ، ولورقة Lorca وغيرها . وكان حرير البيرة أجودها ، ولذا كان يصدر الى داخل وخارج اسبانيا . (٥٥)

وكانت مدينة المرية Almeria الواقعة على شاطىء البحر المتوسط ، من أهم مراكز صناعة المنسوجات الحريرية فى الاندلس . ويقال انه كان يوجد بها نحو ثمانمائة حرفة فى نسج الحرير ، كما يقدر عدد الانوال فيها بحوالى ٥٨٠٠ نول . (٥٦) ومن أمثلة منسوجاتها : الديباج الوشى والسقلاطون ، والاصبهانى والجرجانى ، والعتابى المموج ، والثياب المعينة أي التى تزدان بنقط صغيرة تشبه عيون الوحش أو بزخرفة هندسية على هيئة العين . (٥٧)

كذلك اشتهرت مدينة أشبيلية بالحلل الوشية ذات الصور العجيبة والمنتجة برسم الخلفاء فمن دونهم . وبالمثل يقال بالنسبة للثياب الحريرية السرقسطية فى شمال اسبانيا . (٥٨) وحينما زار الرحالة العراقى ابن حوقل بلاد الاندلس فى القرن الرابع الهجرى (١٠ م) ، أشاد بأنسجة الديباج الاندلسية ، وبالسروج الحريرية ، وقال انها فاقت فى صنعها اى مكان فى العالم ، كما انها تزيد فى كمياتها على ما ينتجه العراق . (٥٩) واقد حظيت المنسوجات الاندلسية بشهرة كبيرة فى الاوساط الاوروبية الراقية ، ونجد ذلك واضحا فى سير الملوك والبابوات والقادة وغيرهم ، الذين حرصوا على اقتناء هذه الملابس الثمينة . (٦٠) كذلك تحتفظ المتاحف الدولية بقطع عديدة من المنسوجات الاندلسية مثل متحف فيجو بقطالونيا ، ومتحف الفن الزخرفى فى بروكسل ، وكاتدرائية أوتون بفرنسا ، والاكاديمية الملكية بمدريد وغيرها . (٦١)

---

(٥٤) عريب بن سعد : تقويم قرطبة ص ٣٣ ، ٤١ ، نشرة دوزى كملحق لكتاب البيان المغرب لابن عذارى تحت عنوان (Le Calendrier de Cordoue de l'annee 1961)

(٥٥) الحميرى : الروض المعطار ص ٢٤ ، ٤٥ .

(٥٦) المقرى : نفح الطيب جـ ١ ص ١٦٢ .

(٥٧) عبد العزيز مرزوق : الفنون الزخرفية ص ٢٤ .

(٥٨) العذرى : ترصيع الاخبار ص ٢٢ نشر عبد العزيز الاهوانى : المقرى : نفح الطيب ، جـ ٣ ص ٢٢١ .

(٥٩) ابن حوقل : صورة الارض جـ ١ ص ١١٤ .

(٦٠) (٦١) راجع Caston Migeon : Arte musulmane p. 18.

أما صناعة الانسجة الصوفية ، فقد انتشرت كذلك فى العديد من المدن الاسلامية ، ولكن منتجات فارس وارمينية وبخارى ، حظيت بشهرة عالية لجودة الصوف فيها . ونخص بالذكر منها سجاجيد أصبهان ، والبسط الارمينية القرمزية التى تجلب بلونها الاحمر الفرح والسرور . ويروى أنه (٦٢) كان لأم الخليفة العباسى المستعين ، بساط عليه صورة كل حيوان من جميع الاجناس ، وصورة كل طائر من ذهب ، واعينها يواقيت وجواهر . وكان لليمن شهرة كبيرة فى صناعة المنسوجات الصوفية ، ففى عدن كانت تصنع الحبرات ، ومفردها حبره ، وهى ضرب من الثياب الصوفية الموشاة أو المخططة . (٦٣)

كذلك اشتهرت كل من الحيرة والنعمانية فى العراق بصناعة البسط والطنافس . ويبدو أن كلمة طنافس العربية تقابل كلمة Tapetes البيزنطية أو مأخوذة منها . (٦٤) هذا ، ويرد ذكر السيجان ضمن الاقمشة الصوفية العراقية وهى طيالس ضخمة غلاظ تكون عادة خضراء وسوداء اللون ، ويدعى الصنف الخشن منها البت . (٦٥)

أما الاقمشة الصوفية فى مصر كالشيلان والبسط والعمائم والملابس ، فكانت تصنع على وجه الخصوص فى مدن الوجه القبلى مثل أسيوط واخميم لكثرة تربية الاغنام هناك ، كذلك امتازت المدن المغربية بغزل الصوف وصنع الملابس والفرش الصوفية لوفرة الشياه فيها ، فيروى الحسن بن محمد الوزان ، المعروف بليون الافريقى (القرن العاشر الهجرى) فى كتابه وصف افريقيا ، (٦٦) ان الثياب الصوفية المصنوعة فى جبل زرهون وبنى يازغة بنواحى فاس ، كانت فى مثل ليونة الحرير ، بينما الانسجة الغليظة تصنع فى جبال الريف والهبط شمالا ، وانه كان يوجد بمدينة فاس خمسمائة وعشرون منسجا يعمل فيها ما لا يقل عن عشرين ألف عامل ، وثلاثمائة وستين طاحونة . فكان الصوف المغزول يعالج فى المبيضات التى تبلغ عددها فى فاس خمسين مبيضة ، وفى خارجها نحو مائة على ضفة النهر (وادى فاس) . وكان هذا الصوف المغزول مما يبيعه النساء فى سوق الغزل بالمدينة ، ويندر أن تجد مدينة اسلامية فى المغرب ليس فيها ميدان يسمى سوق الغزل . (٦٧)

ولعل الصوف الاسبانى الذى اشتهر باسم مارينو Merino ينسب الى قبائل بنى مرين الزناتيين الذين حكموا المغرب وجنوب الاندلس فى القرنين السابع والثامن الهجرى ، وكانت لهم

---

(٦٢) جورجى زيدان : التمدن الاسلامى ج ٢ ص ١٣٥

(٦٣) عبد الله غنيم : جزيرة العرب من كتاب المسالك لابي عبيد البكرى ص ١٢٢ .

(٦٤) متز : الحضارة الاسلامية ج ٢ ص ٣٥٥ .

(٦٥) صالح العلى : التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية فى البصرة ص ٢٥١ .

(٦٦) كتاب وصف افريقيا للحسن الوزان ترجم الى عدة لغات اوربية كالانجليزية والفرنسية والاسبانية . اما الاصل العربي فللاسف مفقود .

(٦٧) عبد العزيز بن عبد الله : معطيات الحضارة المغربية ج ٢ ص ٦٧ ، ليفى بروفنسال : المرجع السابق ص ٩١ وكذلك .
Roger Le Tourneau : Fes avant le Protectorat, p. 334, Casablanca 1949

مراعى خاصة لتربية المواشى والاغنــام ، أشاراليها الوزير الغرناطى لسان الدين بن الخطيب فى كتابه نفاضــة الجراب فى علالــة الاغتراب ،الذى قمت بتحقيقه .

وما يقال عــن المغرب ، يقــال ايضا عــن شقيقته الاندلس بصدد الملابس الصوفية ، ولا سيما وان قسوة المناخ فى اسبانيا يحتم اهتمامهابمثل هذه الملابس . ولهذا استخرجوا فــراء السـمور (حيــوان مثــل ابن عرس) ، كمــااستخدموا فراء القنلية Conejo (الارنب الجبلى) ، والمرعزى المصنوع من شعر الماعز ،الى جانب الملابس الصوفية . وقد اشتهرت كل من سرقسطة ، وقونقة Cuenca ، وجنجاله Chinchilla بعمل ذلك . أما صناعة السجاد والبسط والحصير ، فأهم مراكزها تقع فى شرقالاندلس مثــل مرسية Murcia ، وبســطة Baza ، وتنتاله Tenteia ، واليهــا نسب أجود انواعها فيقال البسطى والتنتالى . ولعل كلمة الفوميرا Alfombra الاسبانية التىتعنى سجادة أو بساط جاءت من الكلمة العربية الخمرة أي الحصيرة أو لعلها من الحمرة ، لان اللونالاحمر كان يلعب دورا رئيسيا فى الوانها على غرار البسط الفارسية والمصرية فى المشرق .

كلمة اخيرة بصدد صناعة المنسوجات ،وهى أن حكام المسلمين شرقا وغربا ، كانت لهم مصانــع رســمية خاصــــة تشتغل لحسابهم لصناعة ملابسهم وملابس الطبقة الخاصة بهم . وقد أشير الى هذه المصانع أحيانا باســم دورالصناعة واحيانا أخــرى باســم دور الكسوة ، ولكنها اشتهرت عموما باسم دور الطــراز ، أيالتطريز على الاقمشة بالكتابة المطرزة فى نسيج القماش نفسه . وقد شرح ابن خلدون اختصاصهذه المصانع بقوله :

« من أبهة الملك والسلطان ومذهب الدول أنترسم أسماؤهم أو علامات تختص بهم فى طراز أثوابهم المعدة للباسهم من الحرير أو الديبــاجاو الابريسم ، تعتبر كتابة خطها فى نسج الثوب الحاما واسداء بخيط الذهب أو مــا يخــالفلون الثوب من الخيوط الملونة من غير الذهــب ، على ما يحكمه الصناع فى تقدير ذلك ، ووضعهفى صناعة نسجهم فتصير الثياب الملوكية معلمة بذلك الطراز قصد التنويه بلابسها من السلطانفمن دونه ، أو التنويه بمن يختصه الســلطان بملبوسه اذا قصــد تشريفه بذلــك أو ولايتــهلوظيفة من وظائف الدولة » . (٦٨)

والجدير بالذكر أن صناعة كسوة الكعبةفى كل عام ، كانت تصنع فى دور الطراز المصرية فى تنيس أو ســيدى شـــطا أو دميــــاط أوالاسكندرية .

• • •

ثانيا : استنباط موارد المياه الجوفية :

هذه الصناعة تتعلق بعناية المسلمين بماءالشرب وتوفيره لاهل المدن عــن طريق شبكة من

(٦٨) ابن خلدون : المقدمة ص ٢٦٦ ــ ٢٦٧ .

القنوات او المجارى الظاهــرة فــوق الارض ،(٦٩) أو الجوفية التى تحت الارض بطريقــة هندسية محكمة بلغت حدا عظيما من الاتقان . وكان يشرف علــى سلامتهــا وتوزيعها حفظــة وقوامون مهمتهم السهر عليها بالتناوب ليـــلاونهارا . وكانت هذه القنوات تصنع من الخزف أو الفخار المصمت المتماسك ، وأحيــانا تصنعمن الحجر وتوضع فى جوفها انابيب الرصــاص لتحفظه من كل دنس .

وكان نظام القنوات الجوفيــة منتشرا فىبعض المدن الايرانية بالمشرق الاسلامى مثل قــم ومرو ونيسابور . (٧٠) كذلك عرفته الجزيرة العربية فى الحجاز واليمن حيث كانت هـــذه المجارى تسمى « الكاظمة » (من كظــم الماء أيحبســه) والفقير (من فقر الماء أي فجره وبثقه) (٧١)

وفى الاندلس بنى الامـــير محمـــد بن عبدالرحمن الاوسط الاموى فى القرن الثالث الهجرى مدينة مجريط (مدريد الحالية عاصمة اسبانيا) فوق مستودعات من المياه الجوفية . وقد ثبت أن أصل اسمها مشتق من كلمة مجرى ، بالالفالممدودة بالكسر أى بالامالة ، التى هى لهجة أهل الاندلس ، ثم بالمقطع الاسبانى يط ite الذىفى آخر الكلمة الذى يدل على التكثير . فالاسم مجريط يدل على مجموعة المجـارى والقنواتالجوفية التى ما زالت آثارها باقية فيهــا حتى اليوم . (٧٢)

كذلك يروى ابن عذارى أن الخليفة الاموىالحكم المستنصر ، أجرى الماء العذب الى سقايات المسجد الجامع بقرطبــة سنة ٣٥٠ هـ ، وانــهأجرى هذا الماء من عين بجبل قرطبة ، خرق له الارض ، واجراه فى قناة من حجر متقنة البناءمحكمة الهندســة ، أودع فى جوفهـــا أنابيب الرصاص لتحفظه من كل دنس ، وفى ذلك يقول **الشاعر الاندلسى ابن شخيص :**

وقد خرقت بطون الارض من نطف   من أعذب الماء نحو البيت تجريهــا

وفى المغرب ايضا وجد هذا النظام وان كانالاسم المستخدم للدلالة على القناة الجوفية هناك هو لفــظ « الخطارة » مشــتقا من الخطـــر (بسكون الطاء) بمعنى اهتزاز المــاء وتذبذبه . وقد طبق هذا النظام فى مدينة مراكش بعـــدتأسيسها بقليل فى عهد على بن يوسف بن تاشفين فى أوائل القرن السادس الهجرى . اذ يــروى الادريسى أن المهندس عبد الله بن يونس بعــد البحث والتنقيب توجه الى طرف من أطــراف المدينة يعلو فيه مستوى الارض ، ثم حفر فيها

---

(٦٩) راجع وصف القناة الضخمة التي حفرت في مدينةميافارقين أيام الحمدانيين فى القرن الخامس الهجرى فى (احمد بن الازرق الفارقى : تاريخ ميافارقين ص ١٦٥ – ١٦٦ تحقيق بدوى عبد اللطيف) .

(٧٠) ناصرى خسرو : سفرنامه ص ٢٧٨ ، متز : الحضارة الاسلامية جـ ٢ ص ٢٧١ .

(٧١) راجع لسان العرب لابن منظور فى مادتى كظم وفقر ..

(٧٢) انظر (خاءمه اوليفر آسين : تاريخ مدريد ص ٨٩ (بالاسبانية) ، محمود على مكى : مدريد العربيــة ص ٥٢) .

بئرا كبيرة ، ثم اوصل من قاعها قنوات تسير تحت الارض فى انحدار حتى توصل الماء الى مختلف أحيائها قريبا من سطح الارض . وقد اعجب الامير المرابطى بهذا الابتكار واغدق على صاحبه العطايا والصلات ، ولم تلبث المدينة أن اتسع عمرانها واكتنفتها الخضرة والحدائق بفصل هذه الشبكة الواسعة من القنوات الجوفية التى مازالت باقية فى مدينة مراكش حتى اليوم . (٧٣)

كذلك نذكر قصبة المهدية التى بناها الخليفة الموحدى عبد المؤمن بن على سنة ٥٤٥ هـ على ساحل المحيط الأطلسى فى مكان مدينة الرباط الحالية عاصمة المملكة المغربية ، واجرى لها الماء النقى فى سرب تحت الارض من عين غبولة التى تقع فى جنوب غرب الرباط بنحو عشرين كيلو مترا . وما زالت آثار السقاية المتفرعة منها باقية الى الان . وبالمثل يقال عن مدينة مكناس التى اجروا لها الماء من عين تاكما على بعد ستة اميال ، الى غير ذلك من الامثلة التى يضيق المجال عن ذكرها . (٧٤)

هذه العبقرية الاسلامية الهيدروليكية فى استنباط موارد المياه الجوفية ، تجرنا الى التعليق على عبارة وردت فى كتاب الحضارة الاسلامية لآدم متز ، تقول : « وقد نالت مياه الشرب فى المملكة الاسلامية عناية كبيرة ، ولكن مجاريها ، رغم هذه العناية ، لم تبلغ من الكبر ما بلغته مجارى الماء عند القدماء ، وذلك لان المسلمين كانوا يشفقون من الاسراف فى العناية بالابدان ، اشفاق اهل العصور الوسطى فى الغرب » . (٧٥) هذه العبارة الاخيرة يمكن تطبيقها فعلا على اهل الغرب فى العصور الوسطى ، الذين كانوا يرون فى الاستحمام والنظافة ، نعومة أو ترفا لا يتفق مع ما تقتضيه ميادين القتال من خشونة وشراسة وقذارة . بينما كان الاستحمام والنظافة عند المجاهد المسلم جزءا لا يتجزأ من ايمانه ولا سيما فى مواطن القتال والاستشهاد . وقد يؤيد ذلك مافعلته محاكم التفتيش Inquisiciones فى اسبانيا بعد زوال الحكم الاسلامى منها ، اذ عمدت على هدم الحمامات وتحريم الاستحمام الذى صار عندهم شبهة اسلام .

فالمسلمون ، على عكس ما قاله آدم متز ، قد اسرفوا فى العناية بنظافة ابدانهم ، بدليل هذه الكثرة من الحمامات التي أنشأوها فى مدنهم (٧٦) ، والتى كانت عندهم بمثابة السينما أو المسرح عندنا اليوم من الناحية الاجتماعية ، فضلا عن مزاياها الصحية .

---

(٧٣) الادريسى : نزهة المشتاق ص ٦٨ ، محمود مكى : مدريد العربية ص ٥٣ .

(٧٤) ابن صاحب الصلاة : المن بالامامة ص ٢١٨ ، ٤٢٨ ، نشر عبد الهادى التازى : احمد مختار العبادى : دراسات فى تاريخ المغرب والاندلس ص ٣٣٩ ، محمد المنوني : العلوى والآداب والفنون على عهد الموحدين ص ٢٥٢ .

(٧٥) آدم متز : الحضارة الاسلامية فى القرن الرابع الهجرى ترجمة عبد الهادى ابو ريدة ج ٢ ص ٢٦٩ .

(٧٦) ضرب ابن خلدون فى مقدمته مثالا ببغداد التى بلغ عدد الحمامات فيها على عهد الخليفة العباسى المأمون ، خمسة وستين الف حمام ! ويبدو أنه نقل هذا الرقم من كتاب تاريخ بغداد للخطيب البغدادى (ت ٤٦٣ هـ) (ج ١ ص ٧٤ نشر وترجمة سالمون ، باريس ١٩٠٤) ويرى آدم متز ان فى هذا العدد مبالغة وتخيل وأن الرقم الصحيح لايتجاوز العشرة آلاف حمام فى القرن الرابع الهجرى (الحضارة الاسلامية ج ٢ ص ٢١٩ حاشية ٢) وهو عدد ليس بالقليل على كل حال .

واذا كان الرومان من قبل قد برعوا فــىاقامة القنوات المائية الضخمة فوق سطح الارض Acuaductos كالتى مـا تزال فى مدينـــةشقوبية Segovia باسبانيا ، فان العـرب أيضا تدين لهم المدنيـــة بأمثـــال تلك القنـوات الجوفية المحفورة فى باطن الارض .

• • •

ثالثا : صناعة السكر

يذهب بعض المؤرخين الى أن كلمة سكر ،وجدت فى اللغة السنسكريتية الهندية القديمة ، على شكل ساركارا Sarkara ، ومنها انتقلتالى اليونانية باســم ســكارو Saccharum ، واللاتينية سكارم Sakkarov ثم استعملهاالفرس باسم شكر ، والعرب سكر . غـير أنهم يعترفون فى نفس الوقــت ، بصمت المصــادرالقديمة فى ذكـر زراعته . ولهــذا يرجحون أن زراعة قصب السكر ، لم تظهر على الاطلاق فىالامبراطورية الرومانية ، بدليــل أن الرحالــة اليونانى القديم سترابون (القــرن الاول قبــلالميلاد) فى وصفه للمنتجات الاسبانية المصدرة الى روما ، لا يذكر اسم السكر بينها . كذلــكالقديس ايزيدورو الاشبيلي (ت ٦٢٦ م) فى كتابه المعروف باسم أصول الكلمات Etimologias لا يذكر اسم السكر . بل ان موسى بن نصــير بعد فتحه لاسبانيا سنة ٩٥ هـ (٧١٤ م) ، لايذكر اســم السكر ضمــن المنتجات والغنــائم الاسبانية التى أعدها للخليفة الاموى الوليد بنعبد الملك . (٧٧)

ولا شك أن صمت المصادر القديمة عــنذكر اسم هذا النبات الهام ، حتى بداية عصـر الفتوحات العربية ، يبين أصالة الدور الاسلامىبعد ذلك فى زراعة قصب السكر وعصره وتصنيعه ثم تصديره الى العالــم الخارجي . ويفهم مــنكتابات المؤرخــين الاندلسيين المتقدمين امثــال الرازى وعريب بن سعد ، أن محصول قصبالسكر كان كبــيرا فى الاندلس فى القرن الرابـع الهجرى ، وان من أهم مراكز انتــاجه وتصنيعهالبيره (غرناطة) ، ومالقة ، والمنكب ، وجليانه، وشمخاله ثم اشبيلية ولا سيما فى جنوبها الشرقىعند جنة المصلى . (٧٨)

واستمر انتــاج الســكر فى الاندلس حتىسقوط الحكم الاسلامى بها سنة ١٤٩٢ م لدرجة أن الاسبان سمحوا لعدد من الموسكيين (المسلمينالمعاهدين) المشتغلين بزراعة السكر ، بالبقاء فى اسبانيا ، ولكنهم رفضوا مما ترتب على رحيلهمتضاؤل كمية انتاجه . (٧٩)

أما فى المشرق الاسلامى ، فأول ذكر لزراعةقصب السكر وتكريره كان فى اقليم خوزســتان (الاهواز) فى القــرن الثانــى للهجـــرة ، وأنمحصوله كان علــى درجة عاليــة من الكثافــة

---

(٧٧) انظر (تراث الاسلام ج ١ ص ٣٠٦ وكذلك : (Marceira : **La Cana de Azucar**, pp. 6 - 12)

(٧٨) الحميرى : الروض المعطار ص ٢١ ، ٢٤ ،ياقوت : معجم البلدان ج ٣ ص ١٣٠ .

(٧٩) (Imamuddin : **Some Aspects of the Socio-Economic and Cultural Mistory of Spain** (711-1492) p. 88-89.

والجودة ولا سيما فى مدينة أصبهان . (٨٠)اما فى مصر ، فان قصب السكر كان ولا يزال من المحاصيل الزراعية الهامة ولا سيما فى اراضىالوجه القبلى . ونسمع عن أول زراعته بها من بعض أوراق البردى التى يرجع تاريخها الىالقرن الثالث الهجرى . وقد توسع المصريون فى زراعته لشدة الطلب عليه . وقد ذكرالادريسى فى أواخر العصر الفاطمى أن زراعته كانت منتشرة على جانبى النيل من الصعيد حتىمصب النهر شمالا (٨١) . بل ويذهب القلقشندى الى ان شهرة سكر مصر كانت تفوقشهرة سكر الاهواز فى العالم الاسلامى . (٨٢) وكانت مراكز صناعته تعرف بالمعاصر والمطابخوالمسابك ، وقد انتشرت فى مختلف المدن المصرية ولا سيما فى الاماكن القريبة من زراعته،نذكر منها : الفسطاط ، والمنيا ، والفيوم ، والبلينا ، واسيوط ، ثم قفط التى كان فيهاوحدها ، فى القرن الثامن الهجرى ، اربعون مسبكا للسكر ، وست معاصر للقصب ، وأصبحالسكر الجيد ينسب اليها ويسمى قفطى . (٨٣)

هذا ، وتطنب المصادر المعاصرة فى وصفكميات السكر الضخمة التي كان حكام مصر يستهلكونها فى عمل الحلوى التى توزع علىالناس فى الاعياد والمواسم . اما فى العراق ، فيذكر الثعالبى أن قصب السكر كان ينتج بوفرةفيه ، ولا سيما حول البصرة وفى سنجار . (٨٤)

وبعد ، فانه يمكننا ان نختم الكلام عنهذه الصنعة الحلوة بعبارة حلوة كذلك أوردها المستشرق كوك عند قوله : « ولهذا يمكن أنيقال بحق أن تراث الاسلام ، من وراء كوبا فى عهد كل من باتيستا وكاسترو ، لان العرب كانلهم نقطة الانطلاق فى زراعة قصب السكر » . (٨٥)

رابعا : صناعة الورق :

صناعة الوراقة ــ على قول ابن خلدون ــمن توابع العمران واتساع نطاق الدولة حيث كثرت التآليف العلمية والدواوين ، وحرصالناس على تناقلها فى الافاق ، فانتسخت وجلدت وجاءت صناعة الوراقين المعانين للانتساخوالتصحيح والتجليد وسائر الامور الكتبية والدواوين . يكتبون فى الرقوق ، وفى القراطيسأو الطوامير التى تصنع من البردى ، وكلها كانت أدوات رفه (ترف) نادرة الوجود وغالية الثمنثم طما بحر التآليف والتدوين وكثر ترسيل

(٨٠) أبودلف الخزرجي : الرسالة الثانية ص ٤٢ نشر بطرس بولغاكوف وانس خالدون ، (دار النشر للآداب الشرقيه ، موسكو ١٩٦٠) .

(٨١) راشد البراوى : المرجع السابق ص ٧٠ .

(٨٢) صبح الاعشى ج ١ ص ٢٧٢ .

(٨٣) المقريزى . الخطط ج ١ ص ٢٣٢ ، حلمى سالم : المرجع السابق ص ٧١ ــ ٧٢ .

(٨٤) عبد العزيز الدورى : المرجع السابق ص ٧٠ .

(٨٥) تراث الاسلام ج ١ ص ٢١١ .

السلطان وصكوكه ، وضاقت الرقوق الجلدية والقراطيس البردية عن ذلك ، فأشار الفضل بن يحيى البرمكى على الخليفة هارون الرشيد بصناعة الكاغد (أي الورق) ، لمواجهة هذا الاستهلاك المتزايد ، وهذا الشغف بالعلم والكتب (٨٦) وهكذا أنشىء أول مصنع للورق فى بغداد سنة ١٧٨ هـ / ٧٩٤ م .

ومن المعروف أن هذه الصناعة فى الاصل نقلت من الصين الى سمرقند (٨٧) ، وعندما احتل العرب هذه المدينة على يد قتيبة بن مسلم سنة ٩٤ هـ / ٧١٣ م ، عملوا على تطوير هذه الصناعة وتنقيتها من الشوائب بحيث صارت سمرقند أكبر مركز لصناعة الكاغد أو الورق ، ومنها انتقل الى بغداد ثم انتشر فى جميع البلاد الاسلامية لرخصه ونعومته وسهولة استعماله ، بينما اخذ الرق الجلدى والبردى المصرى فى الاختفاء .

ولا شك أن صناعة الورق وانتشاره بين المسلمين منذ القرن الثالث الهجرى أو التاسع الميلادى ، يعتبر حدثا حضاريا كبيرا سبقوا به أوروبا قرونا عديدة ، اذ انه من المعروف أن أقدم المصانع التى انشئت لصناعة الورق فى كل من فرنسا وايطاليا والمانيا ، ترجع الى أواخر القرن الثالث عشر والرابع عشر الميلادى . أما فى انجلترا فجاءت بعد ذلك التاريخ . (٨٨)

والى جانب سمرقند التى ظلت وقتا طويلا المدينة الممتازة للورق الجيد ، ظهر الورق البغدادى كما رأينا ، ثم الورق الشامى الذى كان يصنع فى دمشق وحماة وطرابلس ثم فى طبرية بفلسطين ثم ظهر الورق المصرى وان كان يأتى فى مرتبة عالية من حيث الجودة والقطع . (٨٩)

أما فى الاندلس ، فانه من المحتمل أن تكون صناعة الورق قد وجدت بها خلال العصر الاموى ، وان كان أول ذكر لهذه الصناعة أورده الادريسى فى القرن السادس الهجرى عند كلامه على مدينة شاطبة Jatiba فى شرق الاندلس اذ يقول : « ويعمل بمدينة شاطبة بالاندلس من الكاغد ما لا يوجد له نظير بمعمور الارض ، وانه يعم المشارق والمغارب . » (٩٠)

كذلك قامت صناعة الورق فى مدينة بلنسية Valencia الواقعة فى شمال شاطبة على البحر المتوسط . ويبدو من المخطوطات المحفوظة فى المكتبات الاسبانية أن ورقها مصنوع من القطن والكتان وكذلك من الياف نبات الشهدانج . (٩١)

---

(٨٦) ابن خلدون : المقدمة ص ٤٢١ ـ ٤٢٢ .

(٨٧) تقع سمرقند فى بلاد ماوراء النهر (جيحون) وهي حاليا مدينة فى الجمهورية الازبكية السوفياتية . وكانت قاعدة للعاهل المغولى تيمورلنك وفيها قبرة .

(٨٨) من مقال نشره المرحوم عثمان الكعاك فى مجلة المباحث التونسية عدد ٢٥ .

(٨٩) القلقشندى : صبح الاعشى جـ ٢ ص ٤٨٥ ـ ٤٨٧ .

(٩٠) الادريسى : نزهة المشتاق ، طبعة دوزى ودى خويه ص ١٩٢ .

(٩١) انظر (Carreras : Historia de Jetiva, I, p. 47-48, 1933

اما فى المغرب ، فقد كانت كل من مدينتى سبتة وفاس فى طليعة مراكز انتاج الورق على عهد الموحدين فى القرن السادس الهجرى .(٩٢)

• • •

خامسا : صناعة الاسلحة :

استخدم المسلمون جميع انواع الاسلحة المعروفة فى العصر الوسيط . استخدموا السيوف والرماح والنشاب أي السهام ذات الفصول المثلثة ، كما استخدموا اقواس اليد والرجل ، واقواس اللولب التى تشد بواسطة لولب ، واقواس الركاب التى تشد من ركاب الخيل . كذلك استخدموا ما يسمى باللتوت وهى اعمدة ذات رؤوس حديدية مستطيلة ومضرسة ، والدبابيس وهى تشبه اللتوت الا ان رؤوسها مدورة ومضرسة ، والطبر أو الطبرزين وهى الفأس ، والدرق اللمطية لاتقاء ضربات العدو وسهامه ، وهى مغطاة بجلد اللمط وهو حيوان يعيش فى الصحراء . كذلك لبسوا الخوذات أو البيضات الحديدية لحماية رؤوسهم كما لبسوا الجواشن التى تحمى صدورهم ، والدروع المسبلة ذات المغافر الملثمة التى تغطى جميع اجزاء الجسم .

هذا ، وكان الحصان يعتبر سلاحا هاما من اسلحة الجيش ، ولذا اهتموا بتربيته واعداده وتدريبه ، كما اهتموا بسلامته وتغطية جسمه بدروع فولاذية أو جلدية تسمى التجافيف . ويشير العذرى على سبيل المثال الى أن ساحل تدمير (مرسيه) بشرق الاندلس، كان مركزا لتربية الخيل حتى انه كان يخرج ألف فرس من كل الوان الخيل فى كل عام . (٩٣)

كذلك استخدم المسلمون اسلحة الحصار الثقيلة مثل المنجنيقات المدمرة للحصون والدبابات والكباش لنقب الحوائط والاسوار .

كل هذه الاسلحة صنعها المسلمون فى بلادهم الممتدة شرقا وغربا ، معتمدين فى ذلك على ما لديهم من مواد خام وايدى صناعية ماهرة . وقد امدتنا الكتب الجغرافية والمعاجم اللغوية ، بمادة غزيرة عن المعادن المختلفة ولاسيما مناجم الحديد التى كانت منتشرة فى فرغانة ، وكابل ، وكرمان ، واذربيجان ، وارمينية ، ولبنان والشام ، وصقلية ، والمغرب والاندلس . هذا الى جانب الحديد المستورد من الهند وسيلان وروسيا وبيزنطة .

وعلى اساس هذه الخامات الحديدية ، قامت صناعة الاسلحة التى اشتهرت باسم اماكن صنعها فى العالم الاسلامى مثل : السيوف الفارسية ، والسيوف اليمنية ، والسيوف الشامية والمشرفية والدمشقية ،، والسيوف الحنيفية التى كانت تصنع فى الحجر عاصمة بنى حنيفة فى اليمامة . ومثل الرماح الخطية التى كانت تصنع فى الخط بين البحرين وعمان على

---

(٩٢) عبد العزيز بن عبد الله : المرجع السابق ج ٢ ص ٨١ ، محمد المنونى : المرجع السابق ص ٢٥٦ .

(٩٣) العذرى : ترصيع الأخبار ص ٢ نشر عبد العزيز الاهوانى .

الخليج العربي . كذلك كان الفولاذ الاندلسي مشهورا بجودته فى انحاء العالم ، ومن اهم مراكز صناعته : طليطلة ، وغرناطة واشبيلية ومرسية والمرية ، ، حيث كانت تصنع السيوف والدروع والخوذات وغيرها من الالات الحربية .

ولقد اشتهرت مدينة سبتة بأسلحة الرمي حتى صارت بعض الاسر تتوارث صناعتها هناك. كذلك اشتهرت مدينة فاس فى المغرب بصناعة السيوف والسكاكين معتمدة فى ذلك على الحديد المجلوب من مناجم بنى سعيد المجاورة .

والى جانب هذه الاسلحة التقليدية ،توصل المسلمون الى اختراع أسلحة متطورة ، مثال ذلك انهم صنعوا قدورا خزفية فى حجم الرمانة محشوة بالجير والنشادر والبول ، واطلقوا عليها اسم القدور الكفيات ، لانها تلقى على العدو باليد أو الكف مثل القنابل اليدوية ، فاذا اصطكت بجسم العدو المدرع بالحديد ،انكسرت وخرجت رائحتها فى خياشيمه وسببت له اختناقا . (٩٤)

كذلك استخدم المسلمون قدورا اخرى وهى قوارير النفط أو نيم النفط التى تحتوى على مادة حارقة أساسها النفط ، فاذا القيت على هدف من الاهداف اشعلت النار فيه . وهذا السلاح وجد عند البيزنطيين من قبل وأطلقوا عليه اسم النار الاغريقية .

ولهذا وجه المسلمون عنايتهم نحو استغلال آبار النفط التى فى بلادهم ، والتى كانت تكثر فى ايران والعراق وصقلية . فيحدثنا الرحالة ابو دلف الخزرجي (القرن الرابع الهجرى) عن عيون النفط التى فى باكويه من أعمال شروان فى اقليم طبرستان ، وكيف أن قبالة (ضمان) كل عين منها بلغ الف درهم فى اليوم . (٩٥) كذلك يصف لنا ابن الشباط التونسى (القرن السابع الهجرى) طريقة استخراج زيت النفط من الابار القريبة من سرقوسة Syracuse على الساحل الشرقى لجزيرة صقلية ، وكيف أن الرجل الذى ينزل فى البئر كان عليه أن يغطى رأسه ويسد مسام أنفه والا هلك لساعته . (٩٦)

وفى أواخر القرن السابع الهجرى (١٣م)توصل مسلمو المغرب والاندلس الى اكتشاف خاصية اخرى للنفط كمادة هادمة متفجرة اذا اختلطت بملح البارود أو النشادر ، وحصى الحديد فى درجة حرارة عالية . وهذا الاكتشاف ادى الى ظهور المدافع والاسلحة النارية . وفى هذا الصدد يروى ابن خلدون أن سلطان المغرب يعقوب المرينى عندما هاجم مدينة سجلماسة (تافيلالت الحالية فى الجنوب) سنة ٦٧٢ هـ(١٢٧٢م) نصب عليها هندام (آلة) النفط

---

(٩٤) النويرى السكندرى : كتاب الالمام لما جرت به الاحكام المقضية فى وقعة الاسكندرية ورقة ٢٠٦ مخطوط دار الكتب المصرية .

(٩٥) أبو دلف الخزرجي : الرسالة الثانية ص ١٢ .

(٩٦) ابن الشباط : وصف الاندلس ص ١٨٥ نشر احمد مختار العبادى .

القاذف بحصى الحديد ينبعث من خزانة امـام النار الموقدة فى البارود بطبيعة غريبة ترد الافعال الى قدرة باريها . (٩٧)

كذلك استخدم سلطان غرناطة اسماعيل بن الاحمر هذا السلاح الجديد فى حصـار مدينة اشكر Huescar فى جنوب الاندلس . وفى ذلك يقول الوزير الغرناطى لسان الدين بن الخطيب : « وفى سنة ٧٢٤ هـ (١٣٢٤ م) نازل السـلطان بلدة أشكر ، ونشر عليها الحرب ، ورمى بالآلة العظمى المتخذة بالنفط ، كـرة محماة ، طاقـة البرج المنيع ، فعاثت عياث الصواعق السماوية ، ونزل أهلها قسرا على حكمـه ، وفى ذلك يقول شيخنا ابن هذيل : ــ

وظنوا بأن الرعد والصعق فى السـما	فحاق بهم من دونها الصعق والرعد
غرائب أشكال سما هرمس(٩٨) بهـا	مهندمـة تأتـي الجبـال فتنهـد
الا انها الدنيـا تريك عجـائبـا	ومافى القوى منها فلابد أن يبدو(٩٩)

ومن الطريف أن المصادر الاسبانية المعاصرة فى وصفها لاحداث هذه الحرب ، أشارت الـى هذا السلاح الجـديد . ففى حوليـات ثوريتا الاسـبانبة ، نجد العبارة التى تقول ما معناه :

« وانتشرت الاشاعات أن ملك غرناطـة يمتلك سلاحا جديدا مبيدا » . (١٠٠)

واضح من النصوص السابقة ومن تواريخ أحداثها ، ان مسلمى المغرب والاندلس توصلوا الى استخدام الاسلحة النارية قبل ظهورها فى أوربا لاول مرة فى موقعه كريسى Creasy سـنة ١٣٣٤ م ، فى حرب المائة عام بين انجلترا وفرنسا ، والتى انتصرت فيها انجلترا بسـبب توصلها الى هذا الاختراع . كذلك نلاحظ أن المسلمين استعملوا كلمة « النفط » بمعنى النـار الاغريقية الحارقة ، كما استعملوها أيضا بمعنى المدفع المدمر الهادم الذى يحدث فرقعة مثـل الصواعق السـماوية . ولا يزال يوجد فى المغرب وفى مدينة العرائش بالذات ، مدافع أثرية يرجع تاريخهـا الى بدايـة العصر الحـديث فى عصر السعديين (القرن العاشر الهجرى) قد نقش عليها ما يفيد ذلك : « أمر بصنع هـذا النفط السـعيد ، السلطان كذا ..... » (١٠١)

* * *

(٩٧) ابن خلدون : العبر جـ ٧ ص ١٨٨ .

(٩٨) هرمس Hermes الاسم اليونانى للاله الرومانى Mercure اله الفصالة والتجارة والسرقة ، ولذا اطلق اسمه على معدن الزئبق Mercure الذى لايعرف كيف يمسك . ويرى ابن خلدون فى مقدمته ص ٤١٢ ان هرميس هو أول من ابتكر صناعة الحياكة او الخياطة وانه هو نفسه النبى ادريس عليه السلام اقدم الانبياء . وسواء أكان هرمس مثل الزئبق او مثل الخياط الماهر ، فالتشبيه هنا يرمز لغرابة الاختراع .

(٩٩) ابن الخطيب : اللمحة البورية ص ٧٢ .

(١٠٠) انظر : J. Zurita : **Anales** , II p. 31.

(١٠١) راجع ما كتبناه فى هذا الموضوع فى : **Hespéris**, 1959, 3 - 4 Trimestres

سوق المدينة :

لا شك أن سوق المدينة ، هي مرآة حياتهاالاقتصادية ، وعنوان نشاطها التجارىوالصناعى بل والاجتماعى أيضا . وقد تشابهت الاسواقالاسلامية فى مظهرها العام تقريبا ، فأغلبها مسقوف كى لا تتعرض لعوامل الطبيعة ،والبعضالآخر مكشوف . وكان لاهل الصنائع والحرف محلات فيها ، ولكل صنعة أو سلعة أو تجارة، سوق مفردة خاصة بها . وقد أشار اليعقوبى (ت ٢٨٢ هـ) الى هذه الظاهرة فى وصفهللسوقالعظمى ببغداد وهى الكرخ التى تقع فى الجانب الغربى منها ، يقول « ولكل تجارة شوارعوحوانيت معلومة ، ولا يختلط قوم بقوم ولاتجارة بتجارة ، ولا يباع صنف مع غير صنفه ،ولايختلط أصحاب المهن من سائر الصناعات بغيرهم ، فكل أهل تجارة منفردون بتجارتهم ، وكل أهل مهنةمعتزلون عن غير طبقتهم .» (١٠٢)

كذلك اعطانا المقريزى (ت ٨٤٥ هـ) فىخططه ، وصفا تفصيليا ضافيا لقصبة القاهرة وهي اسواقها التى تمتد الى مالا نهاية ،وكلها مصنفة الى اسواق خاصة بكل سلعة او صنعة او تجارة على حدة ، لدرجة انها سميتباسم هذه السلع فى كثير من الاحيان .

ولا يتسع المجال هنا لحصر جميع السلعالمعروضة فى الاسواق ، ولكن نكتفى بذكر بعضها مثل سوق البزازين المكتظة بتجار الاقمشةومن يتصل بهم من أصحاب الحرف مثل النكاجين والحلاجين والصباغين والخياطين والكوائين ،وكلمن لهم علاقة بصناعة المنسوجات . ومثل سوق الوراقين أو الكتبيين الذى تباع فيها الكتب . وقدذكر اليعقوبى أنها على أيامه فى بغداد كانت تحتوى على مائة مكتبة . ومثل سوق السلاححيث تباع القسى والسهام والدروع وغنائم الحرب أحيانا . وهناك سوق الكفتيين الذىاشتهر بصناعة قطع النحاس المكفت ، وهى الاوعية النحاسية الجميلة المطعمة بالذهبوالفضة كالاباريق والمباخر والصوانى . وسوق النجارين حيث تباع المحفورات الخشبية ومناشهرها المشربيات . ومثل سوق الحلاويين فى القاهرة التى كان يباع فيها السكر والعسل ،والحلوى المصنعة منهما ، ومنها الحلوى الملونة التى تصنع فى هيئة بنات (عرايس المولد)أو فرسان او فى هيئة حيوان كالحصان والاسد والقط .(١٠٣)

ولقد تميزت السوق الاسلامية بنوع منالمنشئات التي تعرف باسم القياسر ومفردها قيسارية ، وتباع فيها المنتجات الصناعية وسلعالترف وغير ذلك . ولا يزال يوجد فى مدينة غرناطة قيسارية Caesaria من هذا النوع .كذلك تميزت بعض الاسواق الاسلامية باقامة المسجلات الشعرية والادبية فيها على عادةأسواق العرب القديمة ، مثال ذلك سوق المربد فى البصرة التى كان يؤمها كبار الشعراءامثال الفرزدق وجرير فى القرن الثانى الهجرى .

---

(١٠٢) اليعقوبى : كتاب البلدان ص ٢٣٩ .

(١٠٣) المقريزى : الخطط جـ ٢ ص ٩٩ — ١٠٠ ، جاستون فييت : القاهرة مدينة الفن والتجارة ترجمة : مصطفى العبادى ، ص ١٦٢ .

واستمرت حتى القرن السابع الهجرى . وقدعملت العراق حديثا على احيائها من جديد باقامة المهرجانات الشعرية بالبصرة من بـاب ربط الماضي بالحاضر .

كذلك تميزت السوق الاسلامية ، بوجودنوع من التآزر والتماسك بين أفراد أصنافها وطبقاتها كما لو كانوا جسما واحدا أو مجتمعاقائما بذاته . وقد وصف الحسن الوزان المغربى هذه الظاهرة عندما زار سوق القاهرة بقوله :« واذا ما حدث وانتج أحد الصناع عملا جميلا ماهرا لم ير مثيل له من قبل ، كان يرتدى رداء من الحرير ، ويطاف به بين الحوانيت ، يصحبه الموسيقيون فيما هو أشبه بموكب النصر ، ويعطيه كل شخص بعض المال . ولقد رايت فى القاهرة أحد هذه المواكب التشريفية لرجل صنع سلسلة لبرغوث احتفظ به مقيدا على قطعة من الورق . كما رأيت أحد أعمال القوة العظيمة قام بها احد السقائين الذين يسيرون فى الشوارع حاملين قربا من الجلد تتدلى فى أعناقهم . فقد تراهن مع شخص آخر ان يحمل قربة عجل مملوءة بالماء تشد اليه بسلسلة من الحديد . وفعلا استمر هذا الرجل طيلة سبعة أيام متتابعة من الصباح الى المساء يحمل هذه القربة التي علقت بسلسلة على كتفه العارى ، ففاز بالرهان ، وحاز شرف موكب نصر عظيم تصحبه الموسيقى وجميع السقائين فى القاهرة الذين بلغ عددهم ثلاثة آلاف سقاء » . (١٠٤)

ظاهرة عامة أخيرة تميزت بها السوق الاسلامية ، وهى وجودها بالقرب من المسجد الجامع الذى يعتبر القلب النابض للحياة الاقتصادية فى المدينة الاسلامية .

الرقابة على الاسواق :

كانت الرقابة على السوق منذ أيام الخليفة عمر بن الخطاب فى يد موظف خاص يدعى العامل على السوق . وكان من واجباته مراقبة الاوزان والمكاييل ، والتحكيم فى الخلافات التي تنشأ بين أصحاب المهن ، وجمع ضريبة الاسواق أحيانا . ويمكن اعتبار هذه الوظيفة أصل وظيفة المحتسب التى ذكرت فى التاريخ الاسلامى لاول مرة فى عهد يزيد بن هبيرة عامل مدينة واسط (حوالى ١٠٣ هـ) حيث كان مهدى بن عبد الرحمن تم اياس بن معاوية ، محتسبين فى واسط ، ثم كان عاصم الاحوال على الحسبة فى الكوفة ، تم اكتسبت الحسبة أهمية كبيرة بعد ذلك فى العصر العباسى وفى بقية أنحاء العالم الاسلامى .(١٠٥)

وهكذا نرى ان نظام الحسبة يعد من أوائل النظم الاسلامية ظهورا ، لهذا كانت له صفة دينية فى أساسه الاول ويقوم على تنفيذ النصيحة التي وردت فى القرآن : « ولتكن منكم أمة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر». فوظيفة المحتسب اذن ، هي الامر والنهي وتغيير

(١٠٤) جاستون فييت : المرجع السابق ص ١٦٨ ـ ١٦٩ .

(١٠٥) صالح احمد العلى : التنظيمات الاجتماعية الاقتصادية فى البصرة فى القرن الاول الهجرى ص ٢٦٨ .

المنكر فى المشاكل اليومية الواضحة التي لانزاع فيها والتي لا تحتاج الى حلف يمين أو سماع شهود او اقامة حدود ، فهذه كلها من اختصاص القاضى ولا دخل للمحتسب فيها ، اما التعزيزات أو الاحكام التأديبية السريعة فهي من اختصاص المحتسب .

لهذا كانت وظيفة المحتسب تتولى الاشراف على العمال والتجار والصناع وكل من يصح أن يخدع عملاءه بأى صفة كانت مما يؤدى الى الاضرار بالجماعة الاسلامية . فالمحتسب هو المنظم الحقيقي للحياة الاقتصادية فى المدينة .

ومن القضايا التي ينظر فيها المحتسب :

اولا : منكرات الاسواق : مثل بيع الخمور وسائر المحرمات ونقص المقياس وتطفيف الميزان والمبيعات المغشوشة الى غير ذلك من المعاملات الجارية فى الاسواق . ويفهم من كلام المؤرخين ان أسعار المبيعات كانت محددة ، وتوضع عليها أوراق بسعر كل سلعة بأمر من المحتسب .

ثانيا : الاشراف على الآداب العامة :كان المحتسب يعتبر مشرفا على أخلاق المجتمع ومن ثم فان من واجباته ان يراعى اقامة الصلوات فى أوقاتها ، وهو مسؤول عن نظافة المساجد ومراقبة ما يقوله الخطباء والوعاظ هذا الى جانب اشرافه على المعاهد التعليمية وعلى الحمامات وعلى الآداب العامة فى الازقة والطرقات .

وولاية الحسبة كان يطلق عليها فى الاندلس فى بادىء الامر اسم ولاية السوق أو أحكام السوق ، وكان متوليها يدعى صاحب السوق التى انتقلت الى الاسبانية Zabazoqoque أما لفظ المحتسب الذى شاع فى المشرق ، فقد انتقل الى الاندلس والمغرب فى فترة متأخرة يمكن تقديرها بأواخر القرن السادس الهجرى ثم انتقل بدوره الى اسبانيا المسيحية تحت اسم almotacen أو almotasaf

هذا ، وقد تكلم الماوردى فى كتابه الاحكام السلطانية ، والمقريزى فى كتابه اغاثة الامة بكشف الغمة ، عن ولاية الحسبة فى المشرق ، وهى لا تختلف عنها فى المغرب والاندلس ، الا أن ولاية الحسبة فى المغرب والاندلس كانت اكثر تحديدا منها فى المشرق ، كما كانت تقوم على الضروريات التي تقتضيها الحاجة الحقيقية فى تلك البلاد بحيث يمكن ان يقال ان نظام الحسبة فى المغرب والاندلس قد استمر بدون انقطاع طوال العصر الوسيط . ولعل أحسن دليل على اهمية المحتسب فى الاندلس من الناحية العملية ، أن ملوك اسبانيا المسيحيين ، كانوا كلما استردوا من المسلمين اقليما ، ابقوا فيه المحتسب ،ولهذا نجد لفظ المحتسب يدخل فى اللغة الاسبانية كما رأينا ويطلق على الوالى المكلف بضبط الموازين والمكاييل . أما فى المغرب ، فالدليل على اهمية وظيفة

المحتسب وشـدة الحاجة اليها ، انها مازالت باقية مستمرة الى اليوم فى المـدن المغربية ، بينما زالت من المشرق .

ويلاحظ ان اختصاصات المحتسب حاليـا فى المغرب لا تختلف كثيرا عما كانت عليـه فى العصر الوسـيط . (١٠٦)

كلمة ختاميـة :

نرى مما تقدم أن المدينة الاسلامية هـي أساس التمدن الاسلامي لان الاسـلام دين مدنى، نزل الجزء التوحيدى منه فى مدينة مكة المكرمة التى كانت من قديم مركزا دينيا مقدسـا ، كما كانت مركزا تجاريا واقتصاديا هاما ، ثم نـزل الجزء التشريعى منـه فى بيئة حضرية أخرى ، وهي يثرب التي سميت منذ ذلك الوقت بالمدينة المنورة للدلالة على أنها مقـر النبى (صلعم) بعد هجرته ، وللدلالة أيضا على أنهـا مركز حضارى .

ومع حركة الفتوحات العربية ، اسـتمر انشاء المـدن والمراكز العمرانية الاسلاميـة فى المشرق والمغرب ، لتكون مراكز اشعاع حضارى ،وهو أمـر طبيعى ، لان البناء والعمـران مـن مستلزمات التحضر ، ولان كل حضارة لا تنحصر فى الوطن فى الذى نشـأت فيـه ، بل لابد لهـا من اختراق حـدود هذا الوطن والانتشار فيماحولها كى تتواصـل وتتفاعـل مع حضـارات الشعوب الاخرى .

فالحضارة الاسـلامية اذن ، لم تنشأ من فراغ ، وانما سـبقتها حضارات هي مصادرها التي اثرت فيها ، اذ أن الحضارات أخذ وعطاء وتأثير وتأثر وتداخـل وتفاعل وتبادل وترابط بين القديم والجديد ، ايمانا بسنة التطور .

ولقد حاولنا أن نبين – بشكل سريع – مدى أهمية المـدن فى نشـأة هذه الحضارات بمظاهرها المختلفة ، وقلنا أن المـدن تختلف عن القرى فى أساسها ووظائفها وطبيعة سكانها . فأهل المدن يشتغلون بحرف غير زراعية مثـل التجارة وما يتبعها من أعمال النقل والصيرفة ، كما يشتغلون بالصناعـة وحرفها المختلفـة ،وبالادارة والثقافة والخدمات العامة . وقد قصرت كلامى فى هذا المقال على جانب واحد من جوانب الحياة الاقتصادية فى المدينة الاسلامية ، وهـى الصناعة ، وأربابها ، وألوانها ، وأسـواقها ،والمشرفون عليها ، وأوجـه نشـاط عمالها فى خضم الحياة المدنيـة سـواء أكانت دينيـة أوحربية ، راجيا أن تسـمح لى الظروف لاتمـام جوانب هذا الموضوع الاقتصادى الهام فى فرصة أخرى ان شاء الله .

---

(١٠٦) ليفى بروفنسال : المرجع السابق ص ، انظر كذلك آخر عمل علمى صدر حول هذا الموضوع
(Pedro Chalmeta : El Senor del Zoco en Espana, Madrid 1973

محمد توفيق بليع

المسجد والحياة في المدينة الاسلامية

مدخل :

فى دراسة سابقة لنا عن « المسجد فى الاسلام » (*) انتهينا الى أن هناك نوعين من المساجد هما المساجد العادية أو غير الجامعة والمساجد الجامعة، وذكرنا أن النوع الاول بدأ ظهوره بعد الهجرة الكبرى عندما اراد الرسول الكريم (صلعم) أن يسهل على القبائل العربية النازلة في أماكن بعيدة عن مركز الدولة الاسلامية فى المدينة المنورة اقامة الصلاة فصرح لها ببناء مثل هذه المساجد الخاصة الصغيرة من مضاربها ، ولكن كان على مسلمى هذه القبائل الالتزام بالشخوص الى العاصمة لاداء فريضة « الجمعة » بالمسجد النبوى مع الجماعة . وتأسيا بما سنه الرسول (صلعم) حرص الخليفة الراشد الثانى ، عمر بن الخطاب على أن يأمر ولاته فى الامصار المفتوحة أن يتخذوا مسجدا واحد للجماعة ، مع الاذن للقبائل ببناء مساجد اخرى خاصة فى احيائها وخططها بالمدن المختلفة ، فاذا كان يوم الجمعة انضموا الى الجماعة لاداء الصلاة فى المسجد الجامع ، وقد ظل المسلمون متمسكين بهذا الالتزام فى العصور التالية ، ويحدثنا الرحالة المغربى المعروف ابن بطوطة أنه عندما زار الهند

---

* نشرت فى العدد الممتاز الذى اصدرته مجلة عالم الفكر عن « التجربة الاسلامية » . المجلد العاشر العدد الثانى .

فى النصف الأول من القرن الثامن الهجرى نــزل حاضرة الدولة « هلى » والتحق بخدمة سلطانها محمد شاه الذى ولاه القضاء ، ثم ندبه للاشراف على بناء ضريح لاحد سلاطينها السابقين ، فكــان أول ما قام به ابن بطوطة خلال عمله الجديد ، بناء دار له ومسجد خاص بجوارها يؤدى فيه الصلاة لعدم توافر مسجد جامــع (١) . ونلاحظ ان استعانة ملك الهند بالرحالة والعالم المغربى باسناد القضاء اليه يمثل عادة مــن التقاليد الشائعــة والمعروفة فى عالم الاسلام ، فكانت الحدود السياسية فواصل وهمية لاتحــول دون اختلاط واندمــاج المسلمين مع بعضهم البعض ولا تمنع العلماء والفقهاء من شغل الوظائف والعمل في غير أوطانهم الاصلية مما يثبت الوحدة ويؤكد الرابطة بين اقطاره ودوله المختلفة . وتحدثنا المصادر التاريخية أنه فى سنة ٧٠٧ هـ قدم بغداد رسول السلطان المغولى يحمل أمرا الى واليها بارسال كل من الشيخــين شهاب الدين السهروردى ، وجمال الدين العاقولى الى القصر السلطانى للاستفادة بهما وبعلمهما . وكان هذ الاخير أشهر فقهاء الشافعية فى بغداد ، وسبق له تولى الحسبة والفتيا ، كما عمل قاضيا للقضاة وشغل منصب كبير أساتذة الفقــة الشافعــى فى المدرسة المستنصرية المشهورة ببغداد عندما زارها السلطان غازان سنة ٦٩٦ هـ (٢) ونعرف كذلك ان العالم الفقيه التونسى ابن خلدون ، قــد ولاه السلطان المملوكى برقــوق قضاء المالكية بالقاهرة عندما قدم الى مصر ، وظل يشغل هــذا المنصب الكبير حتى وفاته بها سنة ٨٠٨ هـ

ولا شك أن بعضا من تلك المساجد الخاصة كمسجد ابن بطوطة الذى اشرنا اليه فيما سبق ، قد لعبــت دورا فى الحياة الاجتماعية والدينيــة والعملية ، ولا نستبعد أن يكون الرحالة المغربــى قد اتخذ فى مسجده الخاص مجلسا للتدريس وتعليم أهل المنطقة التى عمل بها بالهند مبادىء الاسلام وتعاليمه بجانب مهمته كبيت للعبادة ، ومن قبله اتخذ العالم الفقيه والنحوى المشهور أبو زكريا يحيى الفراء المتوفى سنة ٢٠٧ هـ مجلسه العلمى فى مسجده الخاص الذى بناه هو الاخر بجوار منزله في بغداد ، ويروى أنه ظل ست عشرة سنة يملى على طلابــه كتابه المشهور « الحدود » وقد عرف عنه أنه كان يتفلسف (٣) من تأليفاته ومصنفاته ، أى يتبع فى أسلوبه وكلامه ألفاظ الفلاسفة فيحتاج طلابه الى وقت اطــول وجلسات عمليــة اكثــر لاستيعاب دروسه .

فاذا انتقلنا الى القسم الاخر من المساجد ، الجامعة ، رأيناانها كانت فى البلد الواحد ، قليلــة العدد كبيرة المساحة كما تميزت بتخطيطها وعناصرها المعمارية ، وهذا النوع من المساجد هو الذى قام بالدور الاساسى وتحمل العبء الاوفى فى مختلف الانشطة التى قــام بها المسلمون ، وقد ادى بحق وجدارة مهمته كاملة فى التطور الحضارى الذى واكب المسيرة التاريخية لعالم الاسلام .

والذى لاخلاف عليه أن مسجد الرســول (صلعم) بالمدينة هو امام هذه المساجدة الجامعة ، وبالرغم من بساطة بنائه الاول عند تأسيســه ، الا انه لقى من الخلفاء والولاة على امتداد العصور قدرا

---

(١) رحلة ابن بطوطة جـ ٢ ص ٨٩

(٢) رشيد الدين الهمداني ــ جامع التواريخ ــ المجلد الثاني ــ جـ ١ ص ٢٢ ، انظر كذلك : الاستاذ ناجي معروف ــ تاريخ علماء المستنصرية ، جـ ١ ص ص ٢٢٠ ــ ٢٢٤ .

(٣) الفهرست لابن النديم ص ١٠٥

عظيما من الاهتمام والعناية ، فكلما ضاق بالمصلين تناولته يد التعمير بالزيادة والتوسعة التى كان أهمها ، ما قام به الرسول نفسه (صلعم) بعد سبع سنوات تقريبا من بنائه ، شكل (١) ، ثم زيادة عمر بن الخطاب فى سنة ١٧ هـ وبعدها توسعة واصلاحات عثمان بن عفان فى سنة ٢٩ هـ ، وأخيرا أعادة بنائه مع زيادة مساحته في خلافة الوليد بن عبد الملك حيث أدخل صالح بن كيسان ، الذى أشرف على عملية التجديد والبناء « الحجرة الشريفة » أى قبر الرسول ــ صلى الله عليه وسلم ، فى الجانب الشرقى من بيت الصلاة ، وفى هذا البناء الجديد أقيمت جدران المسجد وأساساتها بالحجارة ، وارتفع السقف الخشبى على أعمدة حجرية خالية من العقود .

ومنذ ذلك التاريخ احتوى المسجد النبوى الشريف بشكله وتخطيطه الجديد على العناصر الرئيسة للمساجد الجامعة ، فشمل بيت الصلاة يتكون من خمسة أساكيب تقطعها ثمانى عشرة بلاطة ، كما أمر عمر بن عبد العزيز ، والي المدينة من قبل الخليفة الوليد ، أن يعمل فى جدار القبلة محرابا مجوفا لاول مرة فى هذا المسجد الجامع . أما الصحن فكانت تحيط به المجنبات الثلاث : الشرقية وبها ثلاثة أروقة ، بينما وجد فى كل من الغربية والشمالية أربعة أروقة .

أما المآذن فقد اقيمت فى اركان المسجد الاربعة وفتح فى جداريه الشرقى والغربى اربعة ابواب ، اثنان من كل جانب ، كما تحددت « المقصورة » فى بيت الصلاة بقطع من الخشب الساج ، (شكل (٢))

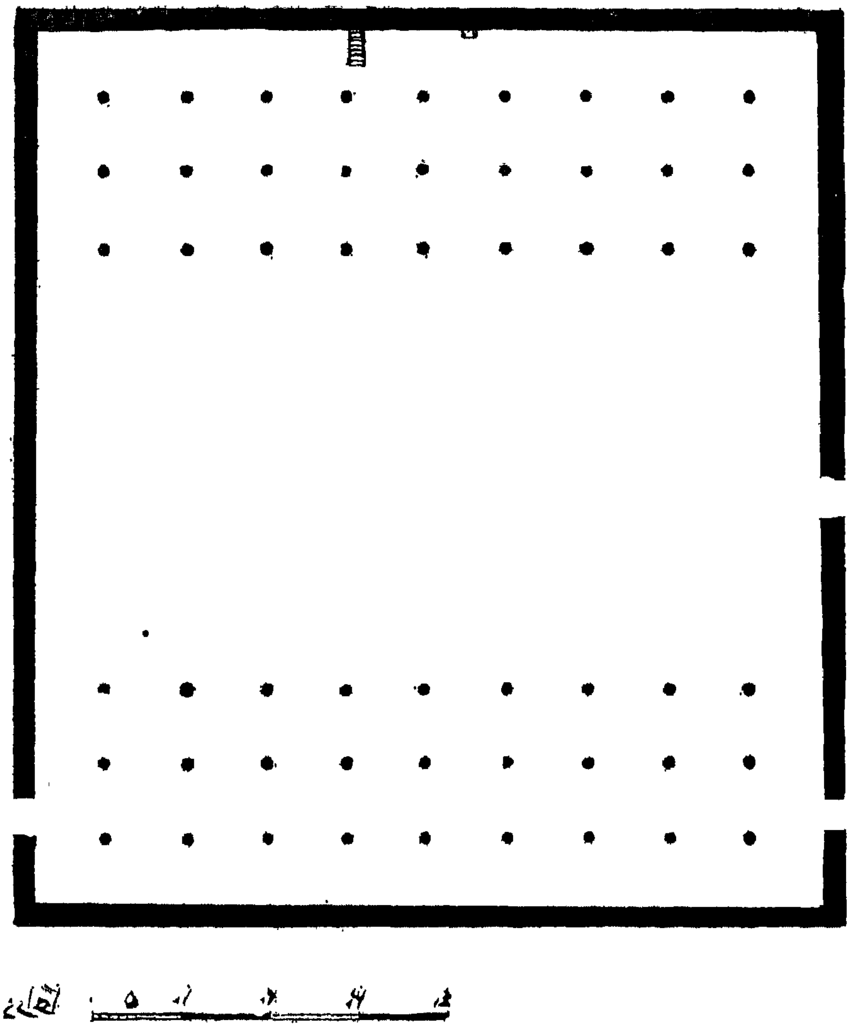
ونلاحظ ان استكمال المسجد النبوي ، رائد وامام المساجد الجامعة فى عالم الاسلام ، للعناصر المعمارية الرئيسة التى ميزت هذا النوع من المساجد الاسلامية ، وهى : بيت الصلاة ، الصحن المجنبات ، لم تستكمل الا فى عهد الوليد بن عبدالملك ، وقد نتساءل هنا ولماذا عصر هذا الخليفة الاموى بالذات ؟

الواقع ان الاجابة على هذا التساؤل ، قد لاتفيد المتتبع لتاريخ المساجد الجامعة وتطور تخطيطها وبنائها فقط ، ولكن هذه الفائدة تمتد لتشمل كل من يتناول التاريخ السياسي والاجتماعى والاقتصادى والعسكرى ، بل التاريخ الحضارى عامة لعصر **هذا الخليفة ، لذلك نجد انه من المفيد فى هذه الدراسة القاء بعض الضوء على هذه الفترة الهامة من تاريخ الدولة الاموية .**

نعرف ان حكم هذا البيت العربى وهذه الاسرة القرشية ، الذى وضع لبنته الاولى هو معاوية بن أبى سفيان سنة ٤١ هـ ، واتخذ له من بلاد الشام مركزا له ، قد ظهر والمعارضة الشديدة تحيط به من كل جانب ، وكانت تمثلها اقوى « الاحزاب » فى ذلك الوقت : الشيعة ، والخوارج ، بالاضافة الى العديد من المشاكل والثورات التى نشبت بعد وفاة مؤسس الدولة معاوية ، فى أجزاء مختلفة من البلاد ، خاصة المناطق الواقعة فى الاطراف . وقد استمرت هذه المعارضة تشتد ويقوى عودها احيانا وتضعف وتحتويها الدولة وتنجح السلطة المركزية فى دمشق فى القضاء عليها احيانا أخرى ، استمر الامر

---

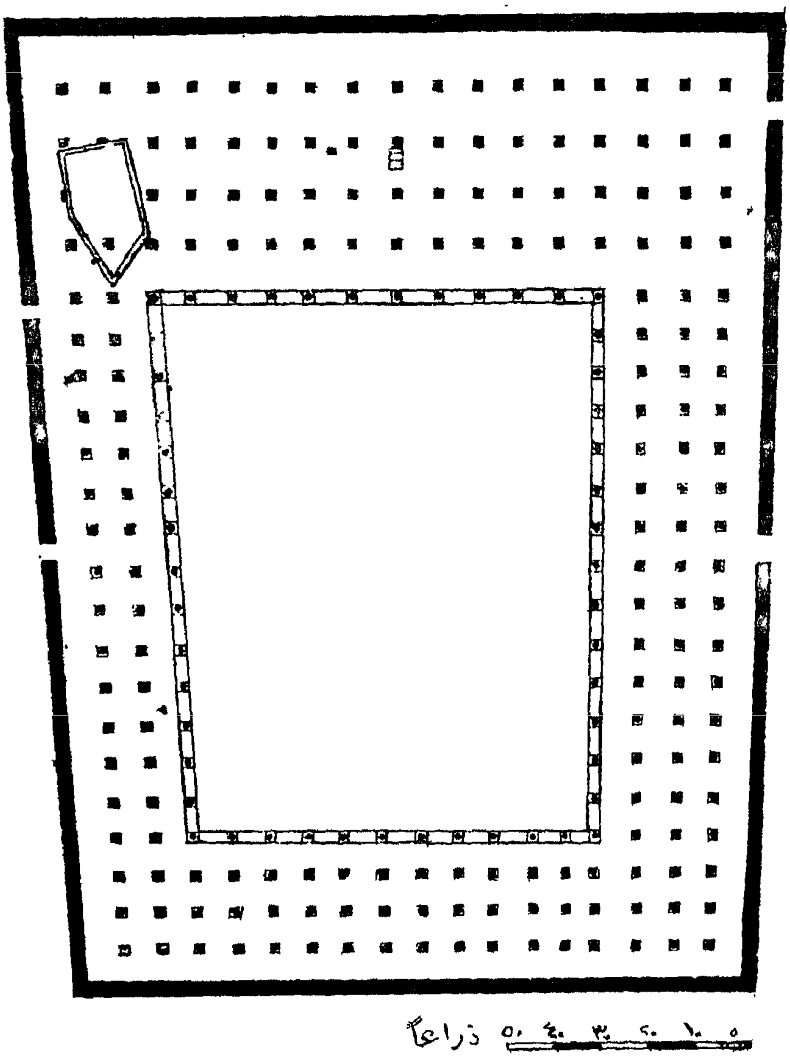
(٤) لزيادة التفاصيل عن تاريخ المسجد النبوى ، انظر : د. احمد فكرى ــ مساجد القاهرة ومدارسها المدخل ــ ص ١٦٧ ــ ١٩٥ ، انظر ايضا كتاب وفاء الوفا للسمهودى جـ ٢ ص ٥١٣ ــ ٥٢٦ .



(شكل ١)

مشروع رسم تخطيطى للمسجد النبوى فى عهد الرسول

(من تصميم د . احمد فكرى)


٥٠ ٤٠ ٣٠ ٢٠ ١٠ ٥ ذراعاً

كذلك حتى جاء عبد الملك بن مروان (٦٥-٨٦هـ) ونجح فى وضع نهاية لحركة عبد الله بن الزبير بعد مايقرب من تسع سنوات ظل خلالها ينازع الخلافة سلطانها على الحجاز والعراق ، وبذلك فرضت دمشق مرة أخرى سيادتها الكاملة على هذين القطرين كما تمكن رجالات الخليفة من ملاحقة ثورات الخوارج فى الاطراف الشرقية بصورة خاصة حتى انتظم عقد الدولة وبدأ حكام الشام يشعرون بشىء كبير من الاستقرار والقوة من جديد .

كان من الطبيعي ان يجنى من يخلف عبدالملك ثمار هذه الجهود المضنية فلما تولى خلافة المسلمين ابنه الوليد (٨٦ ـ ٩٦) عمل جاهدا على استغلال هذه الظروف والاحوال الجديدة للدولة العربية ، فانصرف بجهوده الى الجهاد والفتح . وتحدثنا النصوص التاريخية أن الوليد كتب الى الحجاج ابن يوسف ، عامله على العراق ينعى اليه والده، ويأمره بتسيير الجيوش شرقا للجهاد ونشر الاسلام ، فوجه الحجاج ، محمد بن القاسم الثقفى الى حوض نهر السند ، ففتح « الديبل » أعظم مدن الأعداء ، وكتب القائد المنتصر الى الوالي يستأذنه فى استمرار التقدم شرقا ، فأجابة قائلا ومشجعا : «أن سر فأنت أمير على مافتحته» كما بعث فى نفس الوقت الى قتيبة بن مسلم الباهلى عامله وقائده فى خراسان يحثه على الجهاد والغزو ، ويثير فى نفسه عامل المنافسة مع نده ابن القاسم قائلا : « أيكما سبق الى الصين فهو عامل عليها وعلى صاحبها » . (٥)

وقد تمكن قتيبة بعد جهود شاقة وحروب طويلة ومعارك شديدة من الانتصار على الترك وشعوب بلاد ما وراء النهر وضمهم الى حظيرة الاسلام ، فكان عبور جيوش قتيبة لنهر سيحون حدثا تاريخيا هاما وحاسما باعتباره لا نهر جيحون، هو الحد الفاصل الطبيعي والسياسي والجنسي بين الايرانيين والترك ، كما كان وصول قواته الى هذه المناطق يمثل أول تحد مباشر من العرب للشعوب المغولية ، ومن الدين الاسلامى للديانة البوذية (٦) .

كذلك نجح محمد بن القاسم ، قائد الخليفة الوليد الآخر الذى اوكل اليه مهمة فتح حوض نهر السند فى نشر الاسلام فى هذه المناطق وتثبيت أقدام الدولة الاسلامية وسلطانها فيها ، فتمت على يديه أول الصلات الوثيقة بين الاسلام وبين الهند البوذية (٧) .

أما فى المغرب الاسلامي ، فنجد قادة الوليد بن عبد الملك العظام ، مثل موسى بن نصير وطارق بن زياد قد تمكنا من فتح المغرب الأقصى وتأكيد سيادة الدولة العربية الاسلامية على هذه الاطراف البعيدة عن السلطة المركزية فى دمشق ، ثم الوثوب عبر «بحر الزقاق» الذى نسب بعد ذلك الى طارق ومازال يعرف الى الآن باسم « مضيق جبل طارق » لجهود هذا القائد العظيم ضد مملكة القوط الغربيين ، وفتح اسبانيا وفرض سلطة الدولة ونشر الاسلام فى الاندلس . وقد استمرت « مملكة غرناطة » بعد ذلك تمثل الوجود الاسلامي فى تلك البلاد الاوروبية حتى

---

(٥) تاريخ اليعقوبى ، ج ٢ ص ٢٨٨ ـ ٢٨٩ .

(٦) انظر : د. فيليب حتى ـ تاريخ سوريا ولبنان وفلسطين ـ ج ٢ ص ٦٨ .

(٧) انظر : د. سيدة اسماعيل كاشف ـ الوليد بن عبدالملك ـ ص ١٢٤ وكذلك : يوليوس فلهوزن : تاريخ الدولة العربية ص ٢١٦

قرب نهاية القرن التاسع الهجرى ، (الخامس عشر الميلادى) . ولشدة حرص الخليفة الوليد على جند الاسلام قبل عبورهم الى الاندلس وخشيته نتائج القتال فى تلك البلاد المجهولة ، وباعتباره المسئول الأول عن سلامة الجيش ، نجده يأمر موسى بن نصير والى المغرب وقائد عام الجيوش الفاتحة الا يغرر بالمسلمين فى بحر شديد الأهوال ، ولا يخوض تلك البلاد الا بالسرايا حتى يختبرها ويتعرف عليها ، واستجاب موسى لنصيحة الخليفة ، فوقع اختياره على أحد كبار قواده ، أبا زرعة طريف بن ملك المعافرى وبعثه على رأس سرية من خمسمائة مقاتل نجحت فى مهمتها الاستكشافية وعادت محملة بالغنائم والاسلاب ، وغدت البقعة التى نزلها جند المسلمين لاول مرة فى بلاد الاندلس تعرف باسم القائد العربي « مدينة طريف » حتى وقتنا الحاضر(٨).

هكذا انصرفت جهود الوليد بن عبد الملك ومن ورائه رجال دولته من الولاة وقادة الجيوش للفتح والجهاد واعلاء كلمة « لا اله الا الله » ونشر الاسلام بأن محمدا رسول الله ، **وقد ساعد الخليفة الأموى على النهوض بهذا العمل الجليل أثر الدين الكبير فى نفوس المجاهدين بطلب احدى الحسنيين : الشهادة أو النصر ، هذا بالاضافة الى وفرة الاموال المتدفقة على بيت مال المسلمين ، التى شجعته فى الوقت نفسه على تبنى حركة واسعة ونشطة فى الانشاء والتعمير ، وهو الميدان الثانى الهام الذى ميز عهد الخليفة الوليد بن عبد الملك الاموى ، فتحدثنا النصوص التاريخية أن عماله فى الامصار بعثوا اليه يعلمونه ان بيوت الأموال قد ضاقت من كثرة أموال الخمس المتدفقة عليها ، فكتب اليهم يأمرهم باستغلالها فى بناء المساجد (٩) .**

كما حصل قادة الجيوش على غنائم ضخمة وأموال وفيرة ، فيحدثنا صاحب البيان ، ان حسان بن النعمان الغساني قائد عبد الملك بن مروان ، قد أدى دوره كاملا فى فتوح المغرب ، وعاد الى دمشق ، وقد تولى الوليد سنة ٨٦ هـ ، محملا بالاثقال من الغنائم والأموال ، فلما مثل فى حضرة الخليفة الجديد قال لمن معه : « ائتوني بقرب الماء ، ففرغ منها من الذهب والفضة والجوهر والياقوت ما استعظمه الوليد » فدعا له الخليفة قائلا : «جزاك الله خيرا ياحسان»(١٠)

أما مغانم وكنوز وسبايا الاندلس التى حصل عليها موسى بن نصير ، فقد أفاضت النصوص بالحديث عن وفرتها وقيمتها الكبيرة حتى اختلطت الحقيقة بالخيال ، ونظرا لضخامتها وكثرتها ، فقد وزع جانبا كبيرا منها على رجالات العرب فى الحواضر التى نزلها أو مر بها على امتداد الطريق فى رحلته الى الشرق فكان نصيب أهل القيروان مثلا : الجوارى الحسان من بنات ملوك الروم والبربر عليهم الحلى والحلل ، ولما مر بالفسطاط فى مصر ، لم يترك فيها فقيها ولا شريفا

---

(٨) انظر : د. السيد عبد العزيز سالم ـ تاريخ المسلمين وآثارهم فى الاندلس ـ ص ٦٩ ـ ٧٠ .

(٩) حسن المحاضرة للسيوطي ج ٢ ص ٩ .

(١٠) ابن عذارى المراكشى ـ البيان المغرب ، ج ١ ص ٣٩ ، انظر كذلك ، د. سعد زغلول عبد الحميد ، تاريخ المغرب ـ ج ١ ص ٢٣٧ .

الا وصله وأعطاه ، فلما بلغ العاصمة دمشق ،كان الخليفة الوليد على فراش الموت فدفع اليه بالاموال والدر والياقوت والتيجان والذهب والفضة بالاضافة الى تلك المائدة الأسطورية (١)

هكذا تدفقت كنوز وأموال وغنائم البلاد المفتوحة على بيت مال المسلمين فى دمشق مما ساعد على اعداد الجيوش وتجهيزها فى عهد الوليد بن عبد الملك ، فتضاعفت مساحة الدولة خلال السنوات العشر التى حكم فيها ،واذا رأى بعض الباحثين ان هناك دوافع وأسبابا أخرى تقف وراء حركة الفتح والتوسع التى قام بها الوليد غير ماذكرنا ، فان جهوده تظل ــ دون جدال ــ سمة مميزة لهذا العهد وعملا مميزا وبارزا ليس فى تاريخ هذا الخليفة فحسب ولكن فى تاريخ الفتوحات الاسلامية كلها ، حتى يمكن اعتبار خلافته الفترة التى تمثل بصدق عصر امبراطورية العرب الواسعة بعد أن بسطت دمشق سيادتها على مناطق شاسعة فى الشرق والغرب ، ووصول الاسلام الى شعوب جديدة كالترك والهنود والبربر والاسبان ، كان لها جميعا أثرها الذى لا يمكن انكاره او تجاهله على المسيرة الحضارية لعالم الاسلام (١٢)

على الجانب الآخر، اذا نظرنا الى «**الامامة**» باعتبارها خلافة النبوة فى حراسة الدين وسياسة الدنيا ــ كما يقول الماوردى نجد انها تتمثل بالدرجة الاولى فى حفظ الدين على اصوله ، وتنفيذ أحكام الشرع ، وحماية البيضة والذب عن الحريم ، واقامة الحدود ، وتحصين الثغور ، وجهاد من عاند الاسلام بعد الدعوة حتى يسلم أو يدخل فى الذمة ، وجباية الفىء والصدقات ، وتقدير العطايا ، واستكفاء الامناء وتقليد النصحاء فيما يفوضه اليهم من أعمال ، بالاضافة الى السهر على مصالح الناس وتصفح احوال الرعية بنفسه (١٣) ، اذا عرفنا كل تلك المهمات المتشعبة التى كان على خليفة المسلمين مباشرتها، لوجدنا أن الوليد بن عبد الملك لم يتوان عنها ، أو يقعد دونها ، لذلك كله يمكننا أن نلحقه بعض الراشدين بسبب اهتمامه الفائق بالجهاد والفتح، ونشر الاسلام ، وتعريب البلاد المفتوحة ، مع شغفه الكبير بالبناء والتعمير ، الى غير ذلك من الاعمال التى قام بها لخدمة الدين وشعوب المجتمع الاسلامي التي انضوت تحت لواء دولته الكبرى .

فاذا كان لعمر بن الخطاب الجهد الاكبر والاساس فى اتمام « الفتوحات الكبرى » التى شملت العراق والشام ومصر ، فان دور الوليد ــ كما رأينا ــ لا يقل اهمية ولا اثرا ، فاستكمال هذه الفتوح وتوصيلها الى حدود الصين شرقا وبلاد الاندلس غربا ، واذا كان عمر بن الخطاب صاحب الفضل الاول فى انشاء الدواوين ، التي بدات بديواني الجند (العطاء) والخراج ، فان الامويين قد زادوا منها ، فكان عبد الملك بن مروان هو الذى عرب ديوانى الشام والعراق ، بينما عربت دواوين مصر فى زمن الوليد ابنه فى حين تأخر تعريب دواوين خراسان الى عهد اخيه هشام بن عبد الملك .

---

(١١) انظر : البيان لابن عذارى ، ج ١ ص ٤٤ ــ ٤٥ ، د. سعد زغلول ــ تاريخ المغرب العربى ج ١ ص ٢٥١ ــ ٢٥٣ ، د. السيد عبد العزيز سالم ــ تاريخ المسلمين وآثارهم فى الاندلس ــ ص ١٠٦ .

(١٢) انظر : د. سيدة اسماعيل كاشف ــ الوليد بن عبدالملك ــ ص ١١٤ ــ ١١٥ ، ص ١٥٠ .

(١٣) انظر : الاحكام السلطانية للماوردى ص ١٥ ــ ١٦ ، الاحكام السلطانية للقاضى ابن يعلى محمد بن الحسين الحنبلى ، ص ١١ ــ ١٢ .

كذلك كان الوليد أول الخلفاء الذين استعملوا « الطومار » اى الصحيفة ، فى الكتابة ، وأمر بأن تعظم كتبه ويجلل الخط الذى يكاتب به ،وكان يقول « تكون كتبي والكتب الي خلاف كتب الناس بعضهم الى بعض » (١٤) فكان بمثل هذاالعمل أول الذين ساهموا فى تمييز مراسم الخلافة وابرازها وتوكيد سلطان الحكم وأبهة الملك .

وعلى الجانب الآخر ، نلاحظ أن شخصيةالوليد بن عبد الملك لم تخل من مسحة دينية بارزة كان لها أثر فى حياته وسلوكه وأعماله ،حتى يمكن ان نصفه بالتقوى والتدين والمحافظة على احكام الشرع ومحاولة التقرب الى الله ،عز وجل ، بالعمل الصالح والاكثار من فعل الخير بصوره وأشكاله المتعددة ، فتحدثنا مصادرالتاريخ انه خرج من الشام الى الحجاز ليقيم الحج للناس مرتين ، الاولى سنة ٨٨ هـ والثانيةبعدها بثلاث سنوات ، وهما كما نرى بعد توليه الخلافة (١٥) وكان فى كل مرة يزور مدينة رسول‌الله (صلعم) ويفرق الاموال والصدقات بين اهلها ، ومما يرى فى هذا الصدد أنه فى احدى حجتيهأتاه محمد بن يوسف من اليمن وحمل معه هدايا كثيرة وثمينة ، فبلغ الخليفة انه كلف النـاس عملها واشتد عليهم وظلمهم ، فسأله حقيقة الامر، فنفى ابن يوسف أن يكون أصاب هداياه غصبامن أصحابها ، ولكن الوليد لم يقنع الا بعد أن استحلف محمدا بين الركن والمقام خمسين يمينابالله ما غصب شيئا منها ولا ظلم أحدا ولا أصابها الا من طيب ، فلما حلف قبلها الخليفة ودفع بهاالى أم البنين (١٦) . وفى حجته الاخيرة سنة ٩١ هجرية رغب فى معاينة الاصلاحات والتجديداتالتي كان قد امر بتنفيذها فى المسجد النبوى ، ولكن سعيد بن المسيب القرشى ، مـن تابعىالتابعين ، واحد السبعة المعروفين الذين كان لهم دور نشط وجهد كـبير فى « مدرسة المدينـةالعلمية » والحركة الفقهية بها ، رفض مغادرة المسجد ، وأصر على الا يبرح مكانه ومجلسهالمختار بقرب المحراب حتى يحين الموعد الذى اعتاد أن يغادر فيه ، فلما قدم الخليفة الـىالمسجد سألوا الشيخ الفقيه ان يلقى امير المؤمنين للسلام عليه ، ولكن ابن المسيب رفض الدعوة ،فكان عمر بن عبد العزيز يحاول دون جدوى أن يبعد انتباه الوليد عن مكان جلوسه خوفا من غضبه ، فلما حانت من الوليد نظرة الى القبلة رأى سعيد وعرفه ، فسأل عمر ، من ذلـكالجالس ؟ اهو الشيخ سعيد بن المسـيب ؟ فاجابه والى المدينة بالايجاب ، وحاول ان يخفف مـنالموقف ويصف للخليفة تقدمه فى السن وضعف بصره مما حال‌بينه وبين لقاء أميرالمؤمنين لتحيته،فما كان من الوليد الا ان رق له وقدر ظروفه الصحية وحفظ له مكانته وقال : قد علمت حالهونحن نأتيه ونسلم عليه ، ثم دار فى المسجد حتى وقف على قبر الرسول الكريم (صلعم) ثم اقبل على ابن المسيب حيث كان يجلس عند القبله ، وسأله : كيف انت أيها الشيخ ؟ فأجابه :بخير والحمد لله ، دون أن يتحرك من مكانه أو

(١٤) الجهشيارى ـ كتاب الوزراء والكتاب ص ٤٧ .

(١٥) تاريخ اليعقوبى ـ جـ ٢ ص ٢٩١ .

(١٦) تاريخ الطبرى جـ ٦ ص ٤٩٨ .

يهب واقفا لتحية امير المؤمنين كما جرت عليه عادة الناس ، فلم يغضب الخليفة او يثور كما كان يتوقع عمر بن عبد العزيز ، وانصرف الوليد متأثرا لحال ابن المسيب مقدرا تعلمه وشيخوخته وقال لعمر ومن معه : **هذا بقية الناس (١٧)** .

فاذا عرفنا ان سعيد بن المسيب كان قد رفض أن يبايع للوليد واخيه سليمان من بعده عندما طلب اليه ذلك والى المدينة هشام بن اسماعيل المخزومي بناء على رغبة والدهم الخليفة عبد الملك بن مروان فى سنة ٨٥ هـ ، كما جرى عليه العرف وقال للوالى حينذاك : لا أبايع وعبد الملك حي (١٨) ، اذا عرفنا ذلك يمكننا أن نلمس مدى خشية عمر بن عبد العزيز من لقاء الوليد مع ابن المسيب ، ثم الى اى حد كان الخليفة الاموى متسامحا كريما مع الشيخ الفقيه ، ومقدار مكانته وعلمه ، عارفا فضله ، هكذا كانت سيرته مع غيره من العلماء والفقهاء ، فلا غرو أن يزحز عصره بمجموعة من أشهر وأعلم وأفقه أبناء كبار الصحابة وتابعيهم مثل عروة ابن الزبير بن العوام ، احد فقهاء المدينة السبعة المشهود لهم ويذكر انه اتصل بالوليد وكتب له اجابة عدد من الاسئلة التاريخية أخذها عنه فيما بعد المؤرخون ، حتى اعتبره الزميل الدكتور شاكر مصطفى « رائدا بعلم التاريخ » وقال عنه :انه كان الرجل الاول فى المدرسة التاريخية فى المدينة المنورة خاصة فى بلاد الشام ايضا ، بما وضعه من جسور بين دراستى الحديث والتاريخ (١٩) . ومن الفقهاء والعلماء الآخرين ، القاسم بن محمد ، حفيد أبي بكر الصديق ، ورجاء ابن حيوة ، وعلقمة بن قيس ، وابراهيم بن يزيد النخعي وغيرهم كثير ممن نبغ وحاز الشهرة الواسعة فى العلم والفقه فى هذه الحقبة ، كما شهد عصر الوليد بن عبد الملك ايضا مجموعة أخرى من اشهر علماء الموالى مثل سليمان بن يسار فقيه المدينة الذى كان والده مولى أم المؤمنين ميمونة بنت الحارث ، ونافع مولى عبد الله بن عمرو ، الذى روى عنه أكثر احاديثه ، وعكرمة مولى ابن عباس الذى اخذ عنه وروى أكثر علمه ، ومجاهد بن جبير مولى بنى مخزوم الذى كان من اشهر رواة التفسير بمكة ، بينما كان أخوه سعيد بن جبير مولى بنى والبه من علماء الكوفة ، ومحمد بن سيرين فقيه البصرة الذى كان ابوه من سبى ميسان ، وكانت أمه صفية مولاة أبى بكر الصديق ، وغيرهم (٢٠) . هكذا شهد عصر الوليد بن عبد الملك هذه المجموعة النضرة من العلماء والفقهاء والمحدثين النابهين ، والنبتة الاولى اليانعة من كتاب السيرة والمغازى والتاريخ من العرب والموالى على السواء ، فجنى الوليد وخلفاء العصر الاموى عامة الثمار الاولى للنهضة العلمية التي بدات بذورها الاولى فى المساجد الجامعة فى الحجاز والعراق والشام ومصر منذ عصر النبوة والراشدين ، واخذت بعد ذلك تستوى على عودها وتشتد وتقوى وتتسع دائرتها حتى شملت عالم الاسلام كله كما سنوضحه فيما بعد .

---

(١٧) تاريخ الطبرى ، جـ ٦ ص ٤٦٥ .

(١٨) الكامل لابن الاثير ، جـ ٤ ص ٥١٤ .

(١٩) انظر : د. شاكر مصطفى ـ التاريخ العربى والمؤرخون ـ جـ ١ ص ١٢٧ ، ص ١٥٢ ـ ١٥٣ .

(٢٠) انظر : الاستاذ احمد امين ـ فجر الاسلام ص ١٥٣/١٥٤ ، وكذلك تاريخ اليعقوبى جـ ٢ ص ٢٩٢ .

من ناحية اخرى نلاحظ أن الخليفة الوليدكان من الحريصين على تعميق الايمان فى قلوب الناس ، فشدد عليهم فى حفظ القرآن لكى يصلهمويقضى حوائجهم ، ومما يروى عنه فى هذا الشأن ان رجلا من بنى مخزوم اتاه يسأله فى قضاءدين عليه ، فقال له : ان كنت مستحقا لذلك ، فقال الرجل : وكيف لا أكون مستحقا يا أمير المؤمنين مع قرابتى منك ، فسأله الخليفة ان كان يحفظ القرآن ؟ فأجاب الرجل بالنفي ، فما كانمن الوليد الا أن أمره ان يدنو منه ثم نزع عمامته من فوق رأسه بقضيب فى يده وقرعه به ، ثمالتفت الى احد العلماء فى مجلسه وسأله أن يضم هذا السائل اليه حتى يقرئه القرآن ، فشجعذلك التصرف عثمان بن يزيد ، وهو من غير قاربة **الخليفة ، فقام اليه وقال : يا أمير المؤمنين** انعلى دينا واريد المساعدة فى قضائه ، فسأله الوليد نفس السؤال ، فأجابه عثمان بالايجاب ، فأرادالخليفة **ان يختبره بنفسه ، فاستقراه آيات من سورة الانفال ، ومثلها من سورة براءة ،** فقراها الرجل، فبرالوليد بوعده وحقق له مطلبه قائلا : على هذا نقضى عنكم ونصل أرحامكم(٢١)،ومما يؤيد شغف الوليد بالقرآن الكريم وحبه لقراءته ، ما يروى عنه فى هذا الشأن من انهكان يختمه كل ثلاثة أيام ، فاذا كان شهر الصوم المبارك أتم قراءته كلّ يوم (٢٢) ، هكذا اجتهدهذا الخليفة الاموى مع نفسه ، ومع الناس لتثبيت الاسلام فى النفوس ، فجعل قراءةالقرآن الكريم وحفظه الاساس الذى يقوم عليه قضاء حوائجهم ، ومساعدتهم ونيل عطاياه ،**دون النظر الىقرابة الدم، أو قوةالصلة وحسن العلاقة والتقربمنولي الامربأى شكلآخر.** وربماكانت الصفة غير المحمودة التي اخذها بعض الكتاب والمؤرخين على الوليد بن عبد الملك انهكان « لحانا لا يحسن النحو » (٢٣) ، وان كنا من جانبنا لا نعدها مأخذا أو من النواقص التيتقلل من قدر الخليفة الوليد أو تؤثر فى سيرته أو فى جهوده المحمودة التى قام بها لنشر الاسلامومجاهدة أعدائه وتدعيم سلطان الدين والدولة العربية بين شعوب البلاد المفتوحة ، بل علىالعكس فاننا نلاحظ أن رجالات دوله وقادة جيوشه قد تأثروا بسياسته الحكيمة فى نشرالدين الجديد **والتمكين له ولمبادئه فى البلاد التى فتحوها ، والناس على دين ملوكهم كما يقولون ،** فتحدثنا النصوص التاريخية أن أهل بخارى كانوا فى أول اسلامهم يؤدون صلاتهم بلغتهمالقومية لعدم معرفة العربية ، فكانوا يجعلون رجلا ممن يعرف اللغتين يقف فى وسط المصلينيصيح فيهم بلغتهم عند الركوع « بكنيتا نكيت » وعند السجود « نكونبا نكونى » حتى يمكنهممتابعة الامام فى حركاته »(٢٤) ، لذلك واجه قتيبة بن مسلم بعد فتح بلاد ما وراء النهر صعوبات عديدة ومشاكل جمة « لازالة آثار الكفر ورسم المجوسية » واظهار الاسلام ونشرهوتعريف أهل هذه المناطق باللغة العربية ، لغة

---

(٢١) تاريخ الطبرى ج ٦ ص ٤٩٦ .

(٢٢) الكامل لابن الاثير ج ٥ ص ١١ .

(٢٣) المصدر السابق ج ٥ ص ١٠ ، انظر كذلك : ابن طباطبا ــ تاريخ الدولة الاسلامية ص ١٢٧ .

(٢٤) انظر : ابو بكر النرشخي ــ تاريخ بخاري ، ص ٧٤ .

القرآن ، فكان يأمر سكان الحواضر بأن يقاسمهم الفاتحون العرب مساكنهم والاقامة معهم حتى يسهل عليهم تعلم لسانهم وفهم دينهم ، وفى نفس الوقت يمكنهم من التعرف على عاداتهم وتقاليدهم وسلوكهم ، كذلك عمل قائد الوليد المشهور على الاكثار من بناء المساجد ، فأقام سنة ٩٤٥ هـ مسجد بخارى الجامع على أنقاض بيت من بيوت النيران المجوسية واخذ يشجع الناس ويحثهم على أداء الصلاة فيه خاصة يوم الجمعة ، حتى قيل أنه كان يطلق مناديا يقول : « كل من يأتى لصلاة الجمعة يعطيه الوالى درهمين » كما الزم الناس بأحكام الشريعة وعاقب كل من يخرج عليها أو ينتهج حدودها (٢٥) وبذلك وضع للشعوب التركية الاسس الاولى والقواعد العملية لنشر الاسلام بينها ، والتعرف على قواعده ، والاخذ بها .

واذا انتقلنا الى أعمال الوليد الاخرى التى أبرزت عصره وميزته عن غيره من الخلفاء فى الميدان الاجتماعى نجد صاحب كتاب « العيون والحدائق » يمدنا بصورة فريدة وواضحة عن نشاط هذا الخليفة الاموى فى هذا الميدان فيقول : « كان الوليد محبوبا عند أهل الشام لانه صاحب عمارة وبناء ، عمر الضياع ، ووضع المنار فى الطرقات ، واعطى المجذمين وافردهم ، وقال لا تسألوا ، واعطى كل مقعد خادما ، وكل ضرير قائدا » ثم بين المؤلف جهود الخليفة فى البناء والتعمير فقال : « وكان مما أحدثه الوليد المسجد الحرام ومسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ومسجد قباء ، ومسجد دمشق ، ومسجد مصر ، وحفر المياه فى طريق مكة من الشام الى مكة ، وهو أول من عمل البيمارستانات للمرضى فى الاسلام ، واول من اجرى على العميان والمرضى والمجذمين الارزاق ، واول من حمل طعاما الى المساجد فى شهر رمضان ، وأول من أخذ بالقذف » .

ونلاحظ هنا أن كلمة « أحدثه » التى ذكرها المؤرخ غير المعروف ، لا تعنى انشاء المبنى واستحداثه ، ولكنها تدل على الجهود الكبيرة التي بذلها الوليد لاعادة بناء وتعمير تلك المنشآت المختلفة بصورة افضل واكمل عما كانت عليه من قبل ، اما بالنسبة لما استحدثه الوليد فنلاحظ أن الكاتب أشار اليه بعبارة « أول من عمل » كما حدث مع البيمارستانات التى لم تختلف عليها المصادر الاخرى ، ولكي يبرز صاحب العيون والحدائق مدى اهتمام الخليفة الاموى بالعمارة الاسلامية ، قارن بين ما يميز عصره وخلافة كل من سليمان بن عبد الملك ، وعمر ابن عبد العزيز ، بطريقة لا تخلو من الذكاء والفطنة والقدرة على شد انتباه القارىء لما قصده الكاتب وأراد ابرازه ، فقال : « واحدث الناس الابنية فى أيامه والعمارات لانه كان صاحب بناء وكان الناس اذا التقوا انما يسأل بعضهم بعضا عن البناء والضياع ، وكان سليمان أخوه صاحب نكاح وطعام ، فكان الناس فى أيام سليمان يسأل بعضهم بعضا عن التزويج والجوارى ، فلما ولي عمر بن عبد العزيز ، كان الرجل يلقى صاحبه فيقول ، ما وردك ، وكم تحفظ من القرآن ، ومتى تختم ، وكم تصوم فى الشهر »(٢٦)

---

(٢٥) المصدر السابق نفس الصفحة .

(٢٦) العيون والحدائق في اخبار الحقائق ــ مجهول المؤلف ــ جـ ٣ ص ١١ ــ ١٢ ، انظر كذلك ، تاريخ الطبري جـ ٦ ص ٤٩٦ ــ ٤٩٧ .

يبين هذا النص بجلاءطبيعة العصر والحياةفى زمن هؤلاء الخلفاء الثلاثة ، ويهمنا بالدرجة الاولى فى هذا المقام ، عصر الوليد الذى كان بحق عصر فتوح ونشر للاسلام وبناء وتعمير وانشاء ، تطورت فيه العمارة والفنون الاسلامية حتى بلغت درجة عالية من السمو والاتقان لم تبلغها من قبل ، لذلك لا نبالغ اذا قلنا أن تخطيط المسجد الجامع قد تبلور واتخذ صورته النهائية وشكله الخاص فى هذا العصر الذى شملت فيه الاصلاحات والترميمات والزيادات العديد من المساجد الاولى الجامعة فى الحواضر الاسلامية ، كمسجد الرسول (صلعم) بالمدينة، حيث استعان الخليفة بامبراطور الروم الذى بعث اليه بمائة الف مثقال من الذهب وأربعين حملا من الفسيفساء لتجميل المسجد ويتناسب مع مكانته ، ومنزلة منشئه، كما بعث له امبراطور الروم أيضا بمائة عامل من المتخصصين فى لصق هذه الفسيفساء (٢٧) ، لعمل التشكيلات الزخرفية المنوعة بهذه القطع الخزفية الدقيقة التى برع فى استعمالها « الروم » فكانت بحق من أبرز وأهم سمات الفن والزخرفة البيزنطية .

كذلك امر الوليد قرة بن شريك ، واليه على مصر ، بترميم **مسجد عمرو بن العاص بالفسطاط،** كما أعاد بناء المسجد الاموى بدمشق الذى مازال محتفظا بعناصره وتخطيطه الذى يرجع الى هذه الفترة ، فاحتل ــ كما ذكر استاذنا الدكتور احمد فكرى ــ « مكانة بارزة فى تاريخ العمارة العربية الاسلامية ، سواء من ناحية تخطيطه أو بالنسبة لاهمية عناصره المعمارية والزخرفية (٢٨)» ، وقد بالغ الجغرافيون فى وصف هذا المسجد وكثرة الاموال والنفقات التى صرفها الوليد على انشائه ، فذكر ابى حوقل انه جعل أرضه رخاما مفروشا وجعل وجه جدرانه رخاما مجزعا واساطينه رخاما موشى وزخرف معاقد رؤوسها (أى تيجانها) ، وسقف المسجد ومحرابه بالذهب والجواهر (٢٩) أما صاحب « أحسن التقاسيم » فذكر أن الوليد جمع لبناء هذا المسجد الجامع حذاق فارس والهند والروم والمغرب وانفق عليه خراج الشام سبع سنين مع ثمانى عشرة سفينة ذهب وفضة أقلعت من قبرص سوى ما أهدى اليه ملك الروم من الفسيفساء (٣٠)

لكل ما أوضحناه نجد أن جهود الوليد بن عبد الملك فى خدمة الاسلام ودولته ، والمجتمع الاسلامى بأجناسه المختلفة ، وشعوبه المتعددة ، لا تقل اهمية واثراقى التاريخ السياسى والحضارى عما قام به عمر بن عبد العزيز ، ان لم يتفوق عليه ، لذلك كله يمكننا أن نلحقه هو الآخر ونعتبر عصره امتدادا لعصر الخلفاء الراشدين دون ان يكون فى ذلك ــ وكما نرى ــ أجحاف بالحقيقة أو تجن على التاريخ ، لا سيما وان العمر لم يمهل عمر بن عبد العزيز ، بعد وصوله الى الخلافة ، لكى ينفذ كل ما كان يريده ويأمل فى اتمامه من اصلاح .

• • •

---

(٢٧) تاريخ الطبري ج ٦ ص ٤٣٦ ، انظر كذلك : تاريخ اليعقوبي ج ٢ ص ٢٨٤ ، الكامل لابن الاثير ج٤ ص ٥٣٢.

(٢٨) د. احمد فكري ــ مساجد القاهرة ومدارسها ــ المدخل ــ ص ٢١٩ .

(٢٩) انظر : ابن حوقل ــ صورة الارض ــ ص ١٦١ ــ ١٦٢ .

(٣٠) المقدسي البشاري ــ أحسن التقاسيم فى معرفة الاقاليم ، ص ١٥٨ ، انظر كذلك : القزويني ــ آثار البلاد واخبار العباد ، ص ١٨٩ ــ ١٩٠ .

بعد ذلك العرض السريع لبعض الجوانب الهامة فى سيرة الوليد بن عبد الملك وخصائص عصره ، يمكننا القول بأن الاصول والقواعد التى وضعها بناة المساجد الجامعة فى تلك الفترة القصيرة من تاريخ العمارة الاسلامية ، وأصبحت هاديا ونبراسا لمن جاء من بعدهم ، فساروا على نهجها مع اختلافات بسيطة حتمتها الظروف الاجتماعية والاقتصادية والمكانية أيضا ، ولكنها على اية حال ، لم تؤثر على التزام المهندس والبناء المسلم بضرورة وجود العناصر الثلاث الرئيسية التى فصلنا الحديث عنها فيما سبق، وهي : بيت الصلاة بأساكيبه وبلاطاته المتعددة ، الصحن المكشوف ، المجنبات بأروقتها التى تحيط بالصحن من جهاته الثلاث الاخرى ، وقد أوضح ذلك العالم الجليل دكتور أحمد فكرى ، بعد دراسة مستفيضة ، فندفيها آراء عدد من المستشرقين الذين بحثوا فى تاريخ المساجد الجامعة وعمارتها ، وحاولوا ارجاع معظم عناصرها المعمارية وتخطيطها الى البازيليكات والكنائس المسيحية أو المعابد اليهودية القديمة ، وانتهى الى القول : « ان تخطيط المسجد الجامع نظام أصيل فى تاريخ العمارة وانه استحدث فى السنة الاولى من الهجرة ، فلم يكن معروفا قبل الاسلام ولا فى غير الدولة العربية(٣١) » .

ولم يخف هذه الحقيقة الاستاذ مارتن بريجز (Martin Briggs) أحد الباحثين الانجليز الذين تخصصوا فى دراسة تاريخ العمارة الاسلامية عندما قال دون افتئاب على الاسلام وحضارة المسلمين « ربما كان الدين الاسلامي هو العامل الذى حور فى مجموعة اساليب البناء المختلفة وربط فيما بينها مخرجا اسلوبا ذا نمط واحد متمايز ، ذلك أن الابنية التى شادها العرب فى أوائل سنوات حكمهم كانت مساجد وقصورا بالدرجة الاولى ، وأهم أثر معمارى للعصور التى تلتها ظل أيضا لايعدو المساجد والابنية الدينية كالمدارس والتكايا التي لم يخل أحدها من مسجد ، فالمسجد هو البناية الاسلامية الرئيسية والاصلية ، تختلف الى درجة ما من ناحية الشكل باختلاف امكنة بنائها ، على أنها متحدة دائما بتخطيطها العام(٣٢) » .

ذلك الاختلاف البسيط فى الشكل العام للمسجد ـ كما نرى ـ كان أمرا طبيعيا أوجدته متطلبات الجماعة الاسلامية وحاجة المصلين بعد ازدياد أعدادهم من جهة ، وقرب استكمال الفتوح ـ فى عهد الوليد بصورة خاصة ـ وماترتب عليها من نمو فى اقتصاديات الدولة وامكاناتها المادية من جهة أخرى ، وهي نفس الاسباب التي دعت البناء المسلم الى ايجاد المحراب المجوف لكى يقف فيه الامام لتوفير المساحة التى من الممكن أن يشغلها صف كامل من المصلين لو لم يكن هذا التجويف موجودا ، وكذلك المنبر الذى بدأ فى مسجد الرسول (صلعم) كبناء من طين يتكون من درجتين ، ثم اتخذ من الخشب فى سنة ٧ أو ٨ هـ ، حتى يسهل على المصلين سماع الامام أثناء الخطبة ورؤيته ، وقد تطور بعد ذلك وصنع من الرخام ونقشت الزخارف على جوانبه ، والمئذنة التى يقف عليها المؤذن مناديا للصلاة حتى يصل النداء الى أبعد مسافة ممكنة ، وكرسى السورة الذى يجلس عليه قارىء القرآن ويرتقيه فى كثير من الاحيان « المبلغ »

(٣١) د. أحمد فكري ـ مساجد القاهرة ومدارسها ـ المدخل ، ص ٣١٦ ، ص ٣١٧ .

(٣٢) انظر : تراث الاسلام (الترجمة العربية ـ باشراف سير توماس ارنولد ، مقال الاستاذ مارتن بريجز ، بعنوان : « الهندسة المعمارية » ـ ص ٢٣٢ .

خلف الامام فى حالة اتساع مساحة المسجدوكثرة عدد المصلين ، الى غير ذلك من العناصر المعمارية والمتطلبات التى صاحبت بناء المسجدالاسلامى وتطوره (٣٣) ، **وكلها بدات باشكال مبسطة ، ثم تطورت مع الزمن على أيدى المهندس والفنان المسلم لتصبح بجانب فائدتها الوظيفية ومهمتها المعمارية ، من أهم المظاهر الجمالية فى المسجد لاحتوائها على العديد من العناصر الزخرفية التي تميز أو انفرد بها الفن الاسلامى على امتداد التاريخ .**

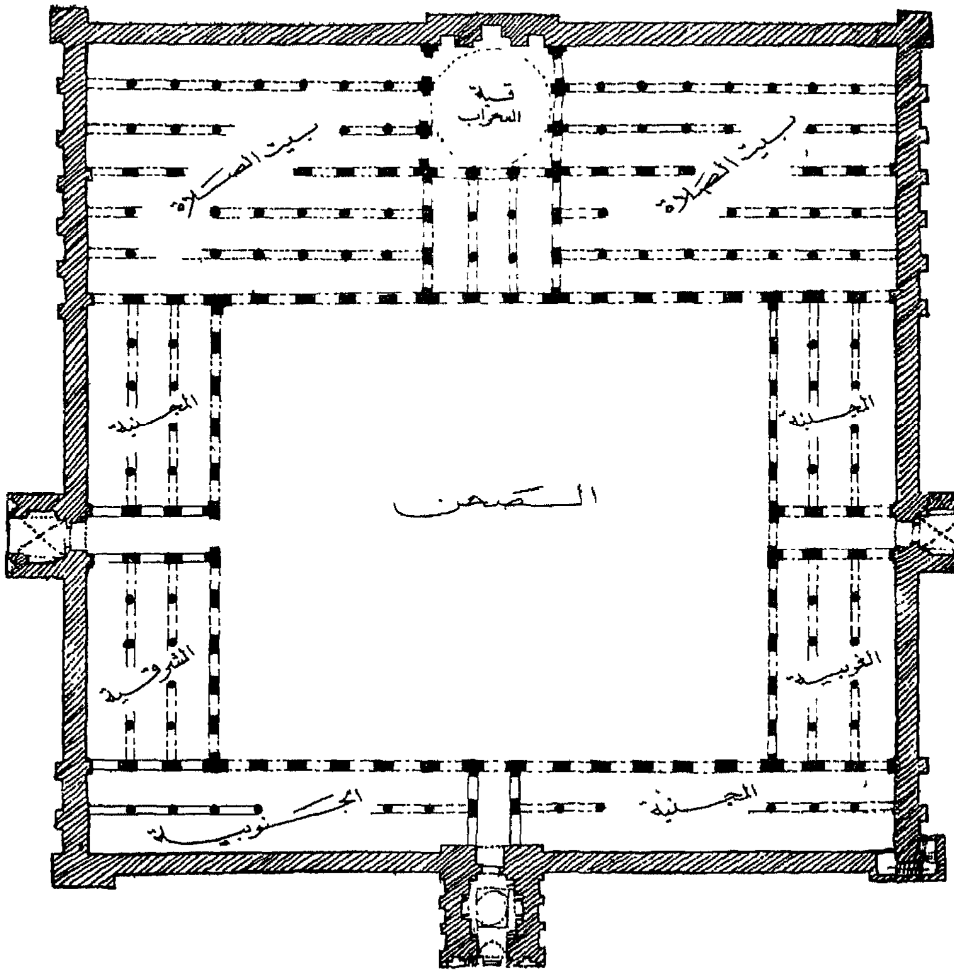
ولا شك أن عصر الوليد بن عبد الملك يحتل ـ كما رأينا ـ مكانة خاصة فى تلك المسيرة المعمارية والفنية ، حيث بقى التخطيط المعمارى للمسجد الجامع الذى اكتملت صورته وعناصره فى خلافته متفقا عليه وسائدا فى عالم الاسلام كله حتى **زمن المماليك** ، فى القرن الثامن الهجرى (الرابع عشر الميلادى) ، فيمكننا القول .**ان مسجد السلطان الظاهر بيبرس البندقدارى** الذى اختار موضعه لضخامته واتساع مساحته ـ خارج اسوار القاهرة المعزية ، **كان آخر** تلك المجموعة الفريدة من المساجد الجامعة الكبرى التى بنيت فى عالم الاسلام ، وبقيت حتى الآن محتفظة بكل مساحتها الاولى دون زيادة أو توسعة ، **كمسجد سامراء فى العراق ، وابن طولون فى مصر** ، بعكس غيرها من المساجد الجامعة الاخرى التى تعرضت فى عصور متتالية لهذه الظاهرة ، كالمسجد النبوى ، والمسجد الاموى الجامع فى قرطبة ، والجامع الازهر بالقاهرة وغيرها . **(انظر شكل ٣)** فقد أقيم مسجد بيبرس الجامع ، على مساحة شبه مربعة طول ضلعها **اكثر من مائة وثلاثة امتار** ، **وبنيت جدرانه** السميكة العالية وبواباته الضخمة بقطع كبيرة من الحجارة حتى بدا كالقلعة الحصينة ، وقد استغرقت عملية بنائه ما يقرب من سنتين ونصف دون توقف أو ابطاء ، وافتتح للصلاة فى أوائل شوال سنة ٦٦٨ هـ (مايو سنة ١٢٧٥ م) .

وقد استمر بعد ذلك اهتمام سلاطين المماليك فى مصر باقامة المساجد الجامعة الكبرى ، كلما توافرت لديهم الامكانات المادية ، وساعدتهم الظروف على ايجاد المكان المناسب ، وقد توافرت هذه الشروط للعديد منهم ، مثل السلطان الناصر محمد بن قلاوون ، فبنى سنة ٧١٨ هـ مسجده المشهور الذى مازال قائما الى الآن فى **داخل قلعة الجبل بالقاهرة** ، **التى كان** سلاطين المماليك يتخذونها مركزا ومقرا لاقامتهم فذكر اشهر مؤرخى خطط مصر ، أنه كان فى موضعه جامع قديم ، بجواره بعض المبانى والمخازن ، كالمطبخ السلطانى ، والحوائجخاناة ، والطشتخانات ، والفراشخاناة ، فأمر السلطان بهدمها جميعا وضم مساحاتها الى مسجده « وعمره أحسن عمارة ، وعمل فيه من الرخام الفاخر **الملون** شيئا كثيرا ، **وعمر فيه قبة** جليلة ، وجعل عليه مقصورة من حديد بديعة الصنعة ، ومن صدر الجامع مقصورة من حديد أيضا برسم صلاة السلطان ، (٣٤) وبلغ من اهتمام الناصر محمد بمسجده ، انه اختار له مجموعة من أفضل المؤذنين فى مصر كلها بعد ان اختبرهم بنفسه ، كما اختار لقراءة القرآن فيه

---

(٣٣) د. احمد فكري ـ مساجد القاهرة ومدارسها ـ المدخل ـ ص ٢٧٦ ـ ٢٧٩ .

(٣٤) خطط المقريزي ـ جـ ٢ ص ٣٢٥ .


قبة المحراب
بيت الصلاة
بيت الصلاة
المجنبة
المجنبة
الصحن
الشرقية
الغربية
الجنوبية
المجنبة

شكل (٢)

أحسن القراء صونا ،وكذلك أفقه القضاة وأعلمهم ليخطب المصلين ويؤمهم يوم الجمعة ، نيابة عن ولي الامر ، وقد أوضح ذلك كله المقريزى فقال :« فلما تم بناؤه ، جلس فيه السلطان بنفسه واستدعى جميع المؤذنين بالقاهرة ومصر وسائر الخطباء والقراء وأمر الخطباء فخطب كل منهم بين يديه ، وأقام المؤذنون فأذنوا ، وقرأ القراء ،فاختار الخطيب جمال الدين محمد بن محمد بن حسن القسطلانى - خطيب جامع عمرو وجعله خطيبا بهذا الجامع ، واختار عشرين مؤذنا رتبهم فيه ، وجعل به قراء ودرسا وقارىءمصحف ، وجعل له من الاوقاف ما يفضل عن مصارفه ، فجاء من أجل جوامع مصر وأعظمها ثم استطرد صاحب الخطط المقريزية بعد ذلك موضحا اهمية المسجد حتى بعد وفاة منشئه ،وحتى العصر الذى عاش فيه مؤرخنا الكبير فى النصف الاول من القرن التاسع الهجرى ، اى بعد بنائه بأكثر من قرن من الزمان فيقول : « وبه الى اليوم يصلى سلطان مصر صلاة الجمعة ، والذى يخطب فيه ويصلي بالناس الجمعة قاضى القضاة الشافعى(٣٥) ، هكذا حظيت المساجد الجامعة دائما باهتمام المسلمين واصحاب السلطان سواء فى بنائها وتجميلها أومن اختيار وتوفير القائمين على كل ما تحتاجه من خدمات ووظائف .

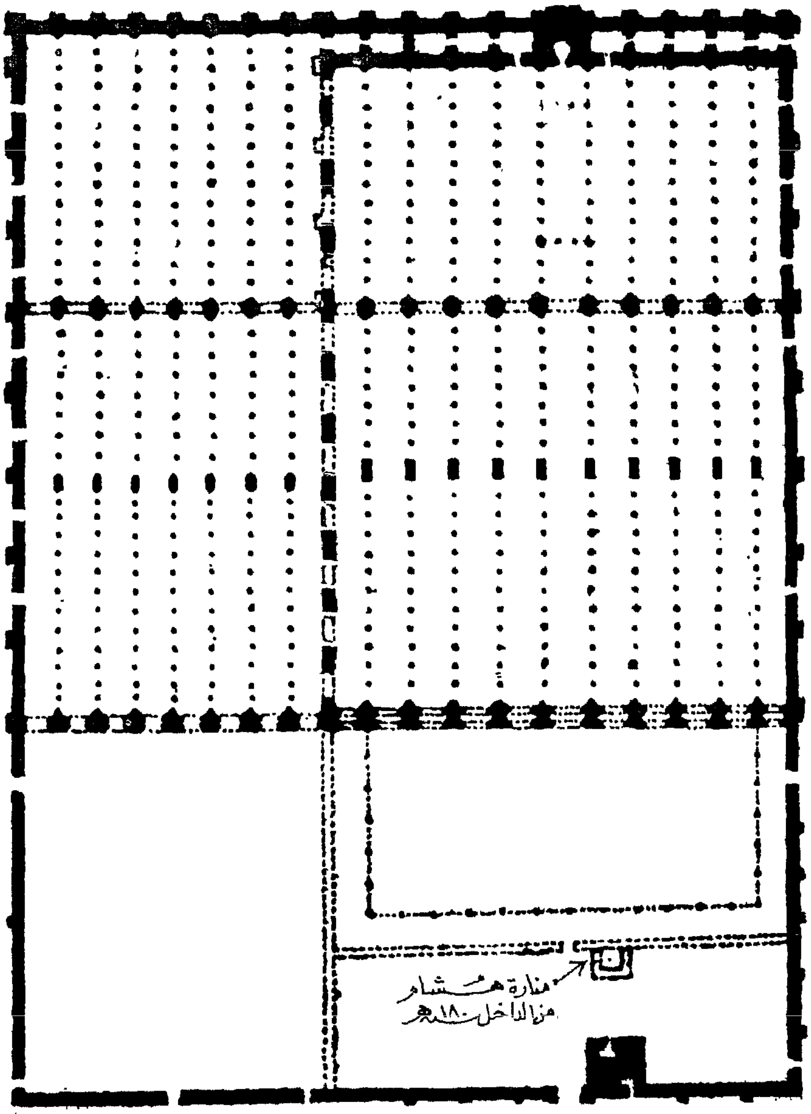
• • •

من عرضنا السابق نلاحظ أنه فيما بين بناء مسجد الرسول (صلعم) بالمدينة المنورة ، ومساجد السلاطين المماليك فى القرنين الثامن والتاسع للهجرة التى تكاد تكون ـ كما ذكرنا ـ آخر مظهر للمساجد الجامعة الضخمة،أى على امتداد القرون التسع الاولى من بعد الهجرة الكبرى انتشر فى عالم الاسلام مجموعة كبيرة من المساجد الجامعة التى لعبت دورا هاما ومؤثرا فى تاريخ الاسلام والمسلمين ، ولا بأس من أن نتوقف هنا قليلا لنشير الى بعض منها ولا سيما تلك التى حظيت بشهرة واسعة وذكر كبير كمسجد الرسول صلى الله عليه وسلم فى دار الهجرة ، ومن بعده تلك التى أشرنا اليها عندما تحدثنا عن المدن الاسلامية الاولى، كالبصرة والكوفة والفسطاط ، والقيروان ، ثم المسجد الاموى بدمشق ، ومسجد المنصور فى بغداد ، ومسجد أحمد بن طولون ،والجامع الازهر وجامع الحاكم الفاطمي وثلاثتها فى القاهرة، فاذا انتقلنا الى المشرق وجدنا مساجد بخارى وسمرقند ومرو والرى ونيسابور وشيراز وغيرها ، بينما لمع فى المغرب الاسلامى اكثر من غيره ، مسجد الزيتونة فى تونس ، مسجد فاس ، والكتبية فى مدينة مراكش ، فاذا عبرنا« بحر الزقاق » الى الاندلس سمعنا عن مسجد قرطبة الجامع الذى ذاع صيته فى دنيا الاسلام كلها لخصائصه المعمارية ومميزاته الفنية ومكانته العلمية والتاريخية حتى قال عنه احد مؤرخى الاندلس « انه الجامع المشهور امره ، الشائع ذكره ، من اجل مصانع الدنيا كبر مساحة ،واحكام صنعة ، وجمال هيئة ، واتقان بنية ، تهمم به الخلفاء المروانيون فزادوا فيه زيادة بعد زيادة ، وتتميما اثر تتميم ، حتى بلغ الغاية فى الاتقان ، فصار يحار فيه الطرف ، ويعجز عن حسنه الوصف ، فليس فى مساجد المسلمين مثله تنميقا ، وطولا ، وعرضا»(٣٦)

---

(٣٥) خطط المقريزي ـ ج ٢ ص ٣٢٥ .

(٣٦) انظر : د. السيد عبد العزيز سالم ـ تاريخ المسلمين وآثارهم في الاندلس ص ٢٧٧ .



شكل (٤)

ونريد أن نستوقف نظر القارىء الى هنا أننا لا نقصد بذكر تلك المجموعة من المساجد الجامعة أنها الوحيدة فى عالم الاسلام التى لعبت دورا كبيرا فى حياة المجتمعات الاسلامية ، ولكنها نماذج ، ومعالم بارزة على طريق المسيرة الحضارية نلمس من خلالها اهم الوظائف التى قام بها المسجد ومهمة فى الحياة العامة ، كما أن بعضا منها تميز عن غيره ، وبصورة واضحة ، فى ميدان العلم ، فاتخذ صفة « الجامعة » لتنوع الدراسات وتعدد العلوم التى كانت تضمها حلقات الدرس التى تعقد بين جدرانه ، فاستبدلت ، فى بعض الاحيان ـ كلمة « جامعة » بكلمة « مسجد » للدلالة على شهرتها العلمية ، ورسوخ أقدامها فى هذا الميدان ، فأصبحت مقصد الطلاب وكعبة الدارسين من مشارق الارض ومغاربها ، كما هو الحال ، وعلى سبيل المثال ايضا ، فى جامعة الازهر ، وجامعة القرويين فى فاس ، وجامعة الكتبية ، وجامعة قرطبة ، وجامعة الزيتونة ، التى نعتها احد المؤرخين كذلك بالجامع الاعظم لكثرة وتنوع الدروس التى كانت تلقى فى حلقاته ، واستمر يحظى بهذه الشهرة العريضة حتى ايام العثمانيين فى القرن الثانى عشر الهجرى ، فتحدثنا النصوص ان عددها فى مختلف العلوم وصل الى اكثر من مائتى درس فى اليوم الواحد ، مما جعل احد العلماء الذين زاروا مصر زمن الحكم العثمانى يقرر تفوق « الزيتونة » على « جامعة الازهر » بكثرة عدد الدروس وتنوعها واختلاف مجالس العلم فيه (٣٧) .

والذى لا خلاف عليه هو ان حواضر العالم الاسلامى ، المترامى الاطراف كانت تزداد بتلك المساجد الجامعة التى لم تخل مدينة من واحد منها على الاقل ، كان يشغل موضع القلب فيها ، فكان الى جانب مهمته الدينية ، له دور كبير وفعال فى مجالات الحياة وميادينها المختلفة: العلمية ، والسياسية ، والاجتماعية ، والاقتصادية ، والعسكرية وغيرها ، مما سنفصل الحديث عنه فيما يلى .

● : ●

دور المسجد الحضارى : ـ

اولا ـ فى الميدان الدينى : ـ

ان اول واهم دور للمسجد هو دون شك مهمته كبيت للعبادة ، قال تعالى : « فى بيوت اذن الله أن ترفع ويذكر فيها اسمه ، يسبح له فيها بالغدو والآصال »(٣٨) ولعل صلاة الجمعة هى من أهم الفرائض التى حث القرآن الكريم على حضور شعائرها فى المسجد ، قال تعالى : « يأيها الذين آمنوا اذا نودى للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع ذلكم خير لكم ان كنتم تعلمون »(٣٩)

(٣٧) انظر : محمد بن محمد الاندلسي الوزير السراج ـ الحلل السندسية ـ الجزء الاول ـ القسم الاول ص ١٦٦ .

(٣٨) سورة النور /٣٦

(٣٩) سورة الجمعة/٩ .

ولا يجهل المسلم أهمية أداء الصلاة بصورة عامة ، وفى كل أوقاتها مع الجماعة فى المسجد لزيادة فضلها ومضاعفة ثوابها وأجرها عند الله ، فكان النبى (صلعم) يؤم المصلين فى مسجده بالمدينة ، وعندما مرض فى أواخر أيامه ، أمر أبا بكر الصديق أن يصلي بالناس ، لذلك اصبحت من أهم مهام الخليفة حتى نعت كذلك « بالامام » فكان هو نفسه أو من ينوب عنه القيام بهذه المهمة الدينية ، لذلك أمر عمر بن الخطاب ـ بعد ان طعن ـ صهيب الرومى أن يصلى بالناس حتى تجتمع كلمة « أهل الشورى » على امام (خليفة) ـ من بينهم ، كما كان ولاة الاقاليم يصلون بالناس فى المساجد الجامعة باعتبارهم نواب للخلفاء فى البلاد المفتوحة . لذلك رأى الامام أبو حنيفة أن صلاة الجمعة لا تصح الا بحضور ولي الامر أو من يستنيبه فيها ، وكان يقول ، أنها لا تختص الا بالامصار ، ولا يجوز اقامتها فى القرى ، واعتبر المصر المدينة التى يوجد فيها سلطان يقيم الحدود وقاض ينفذ الاحكام (٤٠). كل ذلك يوضح أهمية المسجد الجامع ودوره الدينى ، وتحدثنا النصوص التاريخية ، ان النبى (صلعم) أرسل الصحابى الجليل مصعب بن عمير مع الاثنى عشر رجلا من أهل يثرب الذين قبلوا دعوته بعد « العقبة الثانية » وأمره أن يقرئهم القرآن ويعلمهم الاسلام ويفقههم فى الدين ، ويدعو من لم يسلم الى الدخول فى الدين الجديد ، فعرف عندهم بالمقرىء والقارىء ، وقد جمع بهم فى مدينتهم أول جمعة فى الاسلام ، بلغ عدد المصلين فيها أربعون رجلا (٤١) .

واذا كان نظام الرهبة والاعتكاف فى الاديرة لممارسة نوع معين من انماط التفرغ للعبادة بعيدا عن المجتمع قد عرفته المسيحية ورجالها المتدينون بعد اضطهاد الرومان وظلمهم لرجال الدين منذ عهد الامبراطور ديكوس Decius فى القرن الثالث الميلادى (٤٢) ، فان الاسلام لم يعرف مثل هذه الظاهرة ، فالرسول (صلعم) قبل نزول الرسالة عليه كان ينتمي الى « المتحنفين » الذين رفضوا الشرك ونبذوا تقديس الاصنام فى المجتمع الملكى القرشى الوثنى ، كما اشتهر من بين هذه الجماعة كذلك : ورقة بن نوفل ، وعبيدالله بن جحش ، وعثمان بن الحويرث ، وزيد بن عمرو بن نفيل وغيرهم ، فكان النبى (صلعم) يخرج الى غار حراء ، فى جبل النور على ثلاثة أميال من مكة يجاور كل سنة شهرا ، وهو رمضان ، فاذا انقضى انصرف الى الكعبة فيطوف بها سبعا قبل ان يدخل بيته ، وكانت عبادته ـ عليه الصلاة والسلام ـ فى هذه الفترة ، بالتأمل والفكر فى الكون للوصول الى خالقه ومنظم حركته ، لكنه لم يتوصل ، كما يبدو ، الى الحقيقة حتى نزل عليه جبريل الامين بالرسالة السامية ، وقد أشار القرآن الكريم الى ذلك فى قول الحق تبارك وتعالى : « وكذلك أوحينا اليك

---

(٤٠) انظر ـ الاحكام السلطانية للماوردي ـ ص ١٠٣ .

(٤١) ابن سيد الناس ، عيون الاثر ، جـ ١ ص ١٥٨ ، انظر كذلك سيرة ابن هشام جـ ٢ ص ٧٦ ـ ٧٧ ، الذي ذكر ان امام المسلمين الاول في هذه الجمعة الاولى بالمدينة كان ابو أمامة اسعد بن زرارة ، احد نقباء الخزرج الذي نزل عليه مصعب بن عمير عند قدومه الى يثرب .

(٤٢) عن الرهبنة ونشاتها وتطورها انظر : بل ـ مصر من الاسكندر الاكبر حتى الفتح العربي ـ الترجمة العربية ص ١٦٤ ـ ١٦٨ ، ج كولتون ـ عالم العصور الوسطى فى النظم والحضارة ـ الترجمة العربية ص ١٦٧ ـ ١٦٩ .

روحا من أمرنـا مـا كنت تدرى ما الكتاب ولاالايمان ، ولكن جعلناه نورا نهدى به من نشـاء مـن عبـادنـا ، وانـك لتهـدى الـى صراط مستقيم » . (٤٣)

بعد ظهور الاسلام وغلبته وانتشاره ، أصبح المسـجد وحده المكان المفضل للعبـادة والتعبد. فكان الرسـول (صلعم) يعتكف فيه للصـلاة والنسك وقراءة القـرآن خاصة خـلال العشرة أيام الاخيرة من شـهر الصوم المبارك ، ويروى عنه فى ذلك ، انه كان ـ عليه الصلاة والسلام ـ اذا اعتكف طرح له فراشـه ، أو سريره الـذى كان مصنوعا من جريد النخل وسـعفه ، الـى اسـطوانة التوبة مما يلى القبلة .(٤٤)

وقد سار المسلمون على نهج نبيهم العظيم (صلعم) فاهتموا بالعبادة والصـلاة والنسك واقامة مختلف الشعائر الدينيـة التقرب الـى الله ـ عز وجل ـ فى المسجد ، وكذلك الاعتكاف به خاصة فى شهر رمضان المبارك ، وقد عرف مثل هؤلاء باسـم « المجاورين » وربمـا جاءت فكرة اعتكافهم بالمساجد للصلاة والذكر وقراءة القرآن وغيرها من مظاهـر القربى الـى الخالق ـ سبحانه وتعالى ـ من أهل الصفة ، ويقـال أنهم كانوا من فقراء المهاجرين والانصار ، الذين لم يكـن لهم دار ولا مأوى بالمدينـة ، فانزلهم الرسول (صلعم) فى مسجده وسماهم أصحاب الصفـة ، فكانـوا يبيتون فى الجـزء المسقوف بمؤخرة المسجد الذى اعد كذلك لنزول الغرباء ممن لا مأوى لهم ولا أهل ، وكان «أهل الصفة» يكثرون ويقلون من حين لآخر بحسب من يتزوج منهم أو يفارق الحياة أو يسافـر بعيـدا عـن المدينة ، وكان النبى (صلعم) يجالسهم ويأنس بهم ويحض أصحابـه والمسلمين جميعـا علـى مساعدتهم واطعامهم كما كان ـ عليـه الصلاة والسلام ـ اذا أتته صدقة من طعام بعث بهـا اليهم ولم يتناول منها شيئا ، واذا أتته هدية أصاب منها ثم أرسل اليهم وأشركهم فيها ، كما كان لهم كذلك نصيب من أموال الزكاة ؛ ويذكر فى هـذا الشـأن أن الصحابى المعـروف « أباهريرة » أحد رواة الحديث الموثوق بهم ، كان من أشهر أهل الصفة (٤٥)

وقد كثر أولئك المجاورون من بين المسلمين فى العصور الاسلامية المختلفة ، واتخذوا مـن المساجد ، والجامعة منها بصفة خاصة ، مكانا لنشاطهم الدينى ، ومما تجدر الاشارة اليه فى هذا المقام ، ان الرحالة المغربى ابن بطوطة قـد شاهدهم فى المسجد الاموي بدمشق عندما زار بلاد الشام فى القرن الثامن الهجرى ، ووصفهم بأنهم جماعة كبـيرة لا يغادرون المسـجد ، ولا يفترون عن الصلاة وقراءة القرآن وذكر الله ، لذلك كان أهل دمشق يعينونهم عـلى الحيـاة ويمدونهم بكل ما يحتاجون اليـه مـن طعـام وكسوة وغيرها من وسـائل المعيشة الضرورية دون أن يسألوهم شيئا (٤٦) .

---

(٤٣) سورة الشورى/٥٢ ، انظر كذلك : سورة الاحقاف/٩ .

(٤٤) انظر : السمهورى ـ وفاء الوفا ـ جـ ٢ ص ٢٤٧، ص ٤٦٠ ـ ٤٦١

(٤٥) المصدر السابق جـ ٢ ص ٤٥٣ ـ ٤٥٥ .

(٤٦) رحلة ابن بطوطة ـ جـ ١ ص ٥٤ ـ ٥٥ .

كذلك ذكرهم المقريزى عندما شاهدهم ورأى نشاطهم فى الجامع الازهر ، ولم يتحدث عنهم المؤرخ المصرى كمجاورين للعبادة والنسك فقط ، ولكن كطلاب علم أيضا ، وقد وصفهم بأنهم فقراء محتاجون للمساعدة ، نشروا فى ارجاء هذا الجامع العريق جوا (روحانيا ــ علميا) متميزا قد لا يجده الانسان فى غير الازهر من المساجد ، فقال : « لم يزل فى هذا الجامع منذ بنى عدة من الفقراء يلازمون الاقامة فيه ، وبلغت عدتهم فى هذه الايام ، سبعمائة وخمسين رجلا ، ما بين عجم وزيالعة ــ (ربما قصد أهل مدينة زيلع أو السودانيين) ــ ومن أهل ريف مصر ومغاربة ، ولكل طائفة رواق يعرف بهم ، فلايزال الجامع عامرا بتلاوة القرآن ودراسته وتلقينه والاشتغال بأنواع العلوم والفقه والحديث والتفسير والنحو ومجالس الوعظ وحلق الذكر ، فيجد الانسان اذا دخل هذا الجامع من الانس بالله والارتياح وترويح النفس مالا يجده فى غيره ، وصار أرباب الاموال يقصدون هذا الجامع بأنواع البر من الذهب والفضة والفلوس اعانة للمجاورين فيه على عبادة الله تعالى ، وكل قليل ، تحمل اليهم انواع الاطعمة والخبز والحلاوات لاسيما فى المواسم » (٤٧)

ولا يحتاج منا هذا النص الهام الى جهد كبير لتفسيره والتعرف على حقيقة هذه المجموعات المتعددة الجنسيات من « المجاورين » الذين اتخذوا من هذا الجامع الفاطمي المشهور مقرا لهم ومنزلا لاقامتهم ، واغلب الظن أنهم كانوا من طلاب العلم الفقراء وغير القادرين على الكسب ، الذين قدموا من البلاد الاسلامية المختلفة ، وكان أصحاب كل جنسية ، والقادمون من كل مدينة ، والمنتمون الى اى من بلاد الاسلام يكونون فريقا متميزا ، يتخذ من أحد اروقة الازهر محلة له تعرف بهم وتنسب اليهم ، ولما كان من عادة بعض الخلفاء والامراء والحكام وكبار رجال الدولة ــ كما مر بنا ــ وقف الحبوس على المساجد التى ينشئونها أو يقومون بأصلاحها لاستمرار اداء رسالتها السامية ، لا سيما المساجد الجامعة المشهورة كان من بينها هذا المسجد الكبير ، للانفاق على صيانة مرافقها ، واستمرار عمليات الاصلاح والترميم التي تحتاجها مبانيها ، بالاضافة الى مساعدة القائمين على مباشرة شعائر الصلاة فيها ، كالامام والمؤذنين والمقرئين وغيرهم من السدنة والمشتغلين بخدمتها والسهر عليها وعلى راحة المصلين فيها ، وقد امتدت هذه المعونات فى الازهر الشريف ليستظل بها أيضا طلاب العلم عامة ، وامثال هؤلاء القادمين من خارج القاهرة والديار المصرية خاصة ، الذين انقطعت عنهم الموارد المالية ، لتوفير قدر معقول ، ومقبول من الحياة الكريمة لهم ، ويذكر فى هذا الشأن ان الخليفة العزيز ابو منصور نزار ، ابن المعز لدين الله فاتح مصر ، الذى كان له شغف كبير بالعلم وتقدير عظيم للمشتغلين به ، وصاحب احدى اكبر المكتبات الخاصة فى قصور الخلفاء المسلمين ، كان العزيز هذا أول من وقف الجامع الازهر على العلم فى سنة ٣٧٨هـ ، بمشورة من وزيره يعقوب بن كلس ، فأصبح نبراسا للجامعات الاسلامية ، ثم تعهده الخلفاء الفاطميون من بعده بالرعاية والاهتمام ليجعلوا منه مركزا علميا مختارا يجتذب طلاب العلم ويحج اليه راغبو المعرفة من كل صوب وحدب ليجدوا فى رحابه كل ما يهمهم

(٤٧) خطط المقريزي ، جـ ٢ ص ٢٧٦ ــ ٢٧٧ .

التزود به من مختلف العلوم والفنون ، ولتشجيع الطلاب والمشتغلين بالعلم من وطنيين واجانب على الرحلة الى « جامعة الازهر » كان يقدم اليه المأكل والمسكن — كما راينا — وكل ما يوفر عليهم وسائل المعيشة واسباب الراحة من غير اجر(٤٨) . وقد عرفت هذه المساعدة واشتهرت باسم « الجراية » لانها تجرى على مستحقيها وتوزع فيهم يوميا ، على شكل خبز وغيره من انواع الاطعمة والحلوى ومتطلبات الحياة المتعددة. وكانت هذه « الجراية » تزداد وتتضاعف فى المواسم والمناسبات والاعياد الدينية المختلفة .

لهذه المكانة الخاصة والمنزلة الرفيعة التي تمتع بها المسجد فى نفوس المسلمين باعتباره « بيت الله » وافضل اماكن العبادة الذى تزدهر فيه وتنشط تلك الاجواء الروحانية — العلمية ، التي تساعد على التقرب الى الخالق — سبحانه وتعالى بالعمل الصالح وتعميق الايمان فى القلوب بقراءة القرآن وتفسيره والتعرف على احكام الشرع وقواعد الدين وفضائله ، والتعرف على سيرة الرسول الكريم (صلعم) وسنته ، واقامة النوافل وحلقات الذكر والوعظ وما اليها ، لكل ذلك اهتم المسلمون من مسئولين وغيرهم باقامة المساجد وتعميرها وتزيينها ومدها باعداد كبيرة من المصاحف لتسهيل مهمة الناس على قراءة القرآن الكريم ، خاصة فى شهر رمضان المعظم ولتشجيع الناس على اختلاف طبقاتهم على ارتيادها ، فكان الخليفة الوليد بن عبد الملك — كما مر بنا — أول من حمل الطعام الى المساجد فى رمضان ، كذلك اهتم المسؤولون باضائتها ، فاستعملوا الزيت والفتيل فى القناديل وعلقوها بالسلاسل النحاسية ، ومما يروى فى هذا الشأن أن اهتمام اهل الشام باضاءة مساجدهم قد فاق غيرهم فى البلاد الاخرى ، فكانوا يوقدون فيها القناديل طيلة أيام السنة دون انقطاع ، كما كان يفعل اهل مكة فى البيت العتيق (٤٩) ، كذلك يحدثنا المقريزى أن احمد بن طولون اهتم كثيرا بمسجده الضخم الذى بناه فى « القطائع » ثاني عواصم مصر الاسلامية ، وذكر أنه علق به السلاسل النحاسية المفرغة والقناديل المحكمة، كما فرشه بالحصر العبدانية والسامانية المشهورة (٥٠) ثم استعمل المسلمون بعد ذلك الثريات الكبيرة التى كانت تصنع من النحاس والفضة أيضا وعرفت باسم (التنانير) — شكل — ٤) مفردها — تنور — وهى كلمة اعجمية الاصل ، عربت ، تعنى « الكانون » الذى يخبز فيه ، كما استعملت كذلك بمعنى النار ، وتنوير الضوء بعد شروق الشمس وتبديدها لظلمة الليل فى الصباح (٥١) . ويحدثنا **السيوطى** أن الخليفة الفاطمى الحاكم بأمر الله عندما جدد الجامع الازهر جعل فيه « تنورين » من الفضة الخالصة ، وسبعة وعشرين قنديلا من نفس المعدن الثمين ، كما انزل من قصره ، فى سنة ٤٠٣ هـ ، الى مسجد عمرو بالفسطاط . بألف

---

(٤٨) انظر : د. حسن ابراهيم حسن — تاريخ الدولة الفاطمية — ص ٤٢٧

(٤٩) المقدسي — احسن التقاسيم — ص ١٨٢ .

(٥٠) خطط المقريزي — ج ٢ ص ٢٦٦ .

(٥١) انظر : لسان العرب لابن منظور — كلمة « تنر » .

ومائتين وتسعين مصحفا ، بعضها مكتوب بماءالذهب ، ليمكن الناس ويسهل عليهم قراءة آي الذكر الحكيم « بالمسجد العتيق » كما بعث مع هذه المصاحف بتنور كبير من الفضة يزن مائة الف درهم ، ونظرا لضخامة حجمه ، اضطرالعمال الى خلع عتبات المدخل حتى امكنهم ادخاله الى المسجد للقليعة فى موضعه ، وكانتمثل هذه الثريات الضخمة لا تضاء فى كل ليلة على مدار السنة ، ولكن اقتصر استعمالها علىليالى الجمع وطول شهر رمضان لمكانته الخاصة لدى المسلمين ، نظرا لكثرة ما تستهلكه منالزيت والفتيل وغيرهما من متطلبات التشغيل والصيانة وما تحتاجه فى ذلك كله من كثرةالنفقات (٥٢)

كذلك أشار **المقريزى** الى اهتمام الفاطميينباعداد المساجد لاستقبال شهر الصوم المعظم كان من السمات المميزة والتقاليد المتبعة فىأيامهم ، فأخضعوها لاحكام العناية بها لاشراف القضاة المباشر الذين كان يتوجب عليهم الطوافعليها والمرور بها قبل حلول هذا الشهر الفضيل بثلاثة أيام كاملة ، لمعاينة عمارتها ، والتعرفعلى مدى صلاحية الحصر المفروشة بها . لاصلاح ما تشعث منها او استبدالها بأخرىجديدة ، وملاحظة وفرة القناديل المستعملة فى اضاءتها لزيادة أعدادها وامدادها بما تحتاجهمن أدوات التشغيل ، ومما يروى فى هذا الشأن ان الخليفة الحاكم بأمر الله امر بعمل جرد عامللمساجد (التى لا غلة لها ، ولا احد يقوم بها ، وما له منها غلة) أي المساجد التى ليس لهاأوقاف للصرف منها على كل ما تحتاجه من نفقات ، والتى توقفت عن اداء رسالتها ، وتلكالتى أوقفت عليها الحبوس ، ليعلم كيفية انفاقها وما اذا كانت أموال ريعها كافية لسد كل نفقاتهاأم لا ، فلما تمت عملية الجرد ، وجد الخليفة أن هناك ثمانمائة وثلاثين مسجدا ــ ولا بد أنهذا العدد الكبير قد شمل المساجد الخاصة والجامعة على السواء ــ تحتاج من النفقة عليهافى كل شهر الى تسعة آلاف وتسعمائة وستين درهما ، بمعدل اثنى عشر درهما لكل مسجد شهريا ــ كما ذكر المقريزى ــ فأوقف عليها جميعا الحبوس لكى يصرف من ريعها على فقهائهاوقرائها ومؤذنيها ، وكذلك لاجراء الارزاق على المستخدمين فيها ، وقد بلغ من حرص الحاكمبأمر الله على مساعدة هؤلاء المحتاجين ان شملت هذه المعونات كذلك ثمن الاكفان لهم . (٥٣)

كذلك حدثنا صاحب تاريخ بخارى عنالفضل بن يحيى البرمكى ، ونعته بأن كان من اكرم رجال الدنيا ، واجود اهل عصره ، وافضلاخوته فى عمله وفعله ، خلال ولايته على خراسان فى زمن الخليفة العباسى هارون الرشيد ،وفسر المؤرخ المعروف ذلك ، بانه كان اول من امر بزيادة القناديل لاضاءة المساجد فى البلادالخاضعة لامارته ، فى شهر رمضان ، بالاضافة الى ما قام به من أعمال الاصلاح والتعمير فىمسجد بخارى الجامع بعد أن أصابه البلى

(٥٢) انظر : السيوطي ــ حسن المحاضرة ــ ج ٢ ص١٧٩ ــ ١٨٢ .

(٥٣) الخطط المقريزية ــ ج ٢ ص ٢٩٥ .

والتصدع ، وانفق الفضل البرمكى على ذلك العمل الخير مالا وفيرا ، واصبح مثالا يحتذى لكل من جاء بعده من الولاة والحكام الذين شملوا هذا المسجد الكبير بالتوسعة والزيادة والترميم والاصلاح . (٥٤)

من ناحية أخرى ، فقد اشار **((ابن طيفور))** الى أن الخليفة المأمون أمر كاتبه أحمد بن يوسف بن القاسم أن يكتب الى جميع عمال الدولة للاكثار من استعمال القناديل فى المساجد فى شهر رمضان ، وتعريفهم الفضل من ذلك، فكتب لهم رسالة مطولة جاء فيها « فان فى ذلك انسا للسابلة ، واضاءة للمتهجدين ، ونفيا لمظان الريب ، **وتنزيها لبيوت الله من وحشة الظلمة** » (٥٥)

أما ابن صاحب الصلاة ، المؤرخ المغربى لعصر الموحدين ودولتهم ، فقد رسم لنا بقلمه الساحر ، واسلوبه المنمق الجميل ، صورة معبرة « للتنور » واضوائه المتلألئة واثرها الكبير فى النفوس ، عندما قدم الى مسجد قرطبة الجامع لحضور الاحتفال بليلة القدر فقال : « وللذبال تآلف كنضنضة الحيات » أو اشارة السبابات فى التحيات ، قد اترعت من السليط كؤوسها ، ووصلت بمحاجن الحديد رؤوسها ، ونيطت بسلاسل كالجذوع القائمة ؛ أو كالثعابين العائمة ، عصبت بها تفاح من الصفر كاللقاح الصفر ، بولغ فى صقلها وجلائها حتى بهرت بحسنها ولألاتها كأنها جليت باللهب ، وأشربت ماء الذهب ، ان سمتها طولا رأيت منها سبائك عسجد ، أو قلائد زبرجد ، وان أتيتها عرضا رأيت أفلاكا ولكنها غير دائرة ، ونجوما ولكنها ليست بسائرة ، تتعلق تعلق القرط من الزفرى ، وتبسط شعاعها بشط الاديم حين يفرى » ، كما وصف كذلك المصابيح التى تحمل بداخلها الشموع التى رفعت على مئذنة المسجد لتزيينها فقال : « والشمع قد رفعت على المنار رفع البنود ، وعرضت عليها عرض الجنود ، ليجتلى طلاقة روائها القريب والبعيد ، ويستوى فى هداية ضيائها الشقى والسعيد ، وقد قوبل منها مبيض بمحمر ، وعورض مخضر بمصفر ، تضحك ببكائها ، وتبكى بضحكها ، وتهلك بحياتها ، ويحيى بهلكها » (٥٦) هكذا اهتم المسلمون منذ الازمنة الاولى فى بلاد الاسلام كلها بتزيين المساجد ، خاصة فى المواسم والاعياد الدينية كالعيدين والمولد النبوى الشريف ، وليلة القدر ، وليلة النصف من شعبان ، وفى غيرها من المناسبات بالاضافة الى ما كانت تلقاه من اهتمام عظيم خلال شهر الصوم المبارك حيث تظل ابوابها مفتوحة لفترة طويلة من الليل ، فيغشاها جمهور كبير من الناس للصلاة والقيام والذكر وقراءة المصحف الى غير ذلك من مظاهر العبادة والقربى الى الله ، فلبست المساجد عامة والجامعة خاصة ، حلة بهية وكسوة قشيبة من

---

(٥٤) ابو بكر النرشخي ، تاريخ بخاري ، ص ٧٥ .

(٥٥) ابو الفضل احمد بن طاهر المعروف بابن طيفور ـ بغداد فى تاريخ الخلافة العباسية ـ ج ٦ ص ١٣٠ .

(٥٦) انظر : د. السيد عبد العزيز سالم ـ تاريخ المسلمين وآثارهم فى الاندلس ـ ص ٣٧٩ ـ ٣٨٠ ونقول ان كلمة : الذبال ـ جمع ذبالة وهي الفتيلة التي تسرج للاضاءة ـ راجع لسان العرب لابن منظور ، كلمة : دبل .

الزينات والاضواء ولعل ما نشاهده فى هذه الايام من اهتمام المسئولين فى البلاد الاسلامية عامة ، والتفنن فى تجميلها بكل ما هو متاح ، فى عصرنا الحاضر ، من وسائل الزينة وادواتها المتعددة لجذب الناس اليها والتردد عليها للصلاة وسماع الدروس الدينية والمواعظ والذكر وقراءة القرآن وغيرها ، لعل ذلك كله من آثار السلف الصالح، كما أوضحنا فى السطور السابقة ، وفى ذلك ما يغنى عن الاستطراد وزيادة التفاصيل لبيان اهمية المسجد واثره الكبير ودوره الفعال فى الحياة العامة والميدان الدينى على وجه الخصوص ، الذى يعنينا بالدرجة الاولى فى هذا العام .

ومما يفيد القارىء والباحث أيضا فى هذا المقام ، أن نشير الى أن مثل هذا الاهتمام الكبير من جانب المسلمين باضاءة المساجد وتزيينها خاصة فى الازمنة المتقدمة ، قد ادى الى تقدم صناعة « التنانير » التى استعملت بصورة خاصة فى القصور والمساجد الجامعة وكذلك المشكاوات والمصابيح والقناديل وغيرها من أدوات الاضاءة ، فبرع الفنان المسلم فى صناعتها واتقانها وزخرفتها ، وكانت التنانير (الثريات) تعمل من الفضة فى بعض الاحيان ومن النحاس فى معظمها ، بينما صنعت المصابيح والكؤوس والمشكاوات من الزجاج وطعمت هذه الاخيرة بالميناء الملونة كما حمل بعضها أسماء بعض السلاطين فى زمن المماليك (شكل ـ ٥) وغدت من بين أهم القطع الفنية ، والنادرة التى لم يخل منها ـ تقريبا ـ متحف من المتاحف الكبرى فى العالم اجمع ، كنموذج ودليل حى على تقدم الصناعة والفنون الاسلامية بشكل عام ، وصناعة الزجاج على وجه الخصوص .

• • •

ثانيا ـ فى ميدان العلم : ـ

لا شك أنه كان للمسجد عامة والجامعة من بينها بصفة خاصة دور كبير وهام ، لا يمكن لاي منصف تجاهله أو التغاضى عن اثره الواضح فى تعليم القرآن ، وظهور القراءات المختلفة ، بالاضافة الى تفسيره وفهم معانيه ، ومعرفة احكامه ، باعتباره كتاب المسلمين ودستورهم ، ثم امتد هذا الدور الى السنة النبوية الشريفة ، لا سيما على الحديث وما يتصل به من جمع لاحاديث الرسول (صلعم) وأسنادها وروايتها، لاستخلاص الاحكام وأصول الشرع والفقه ، باعتبارهما ـ القرآن والسنة ـ الاساس الاول للتشريع الاسلامى ، ثم اتسعت دائرة هذه الحركة العلمية الدينية ، مع مرور الزمن وتطور الفكر الاسلامى ، بعد عصر التابعين وتابعيهم حتى جاء الائمة المجتهدون بمذاهبهم المعروفة ، فكان للمسجد دور فى ظهور هذه المذاهب وتعريف الناس بها ، ثم فى انتشارها فى عالم الاسلام الواسع ، ثم اتسعت دائرة العلم مرة ثالثة لتضم مجموعة جديدة من العلوم التى تخدم المجموعة الاولى وتساعد على دراستها وفهمها بشكل سليم وطريقة صحيحة ، **كالنحو واللغة والادب** وغيرها ، ثم انفرجت الدائرة العلمية اكثر لتحتوى داخلها كذلك بعضا من **العلوم التطبيقية كالطب** الذى كان للمسجد دور فى تدريسه ، كما سنرى ، وقد أفردت لكل هذه العلوم المنوعة حلقات الدرس ومجالس العلم فى

المساجد مما كان له أبلغ الاثر فى ظهور بعض العلوم الجديدة المتصلة بالدين كالفقه واصوله، وقراءات القرآن وتفسيره ، والحديث وجمعه ، وروايته ، وبالتالى فى تنشيط الحركة العلمية وتطورها بصورة عامة ، مما أدى الى ازدهار العديد من العلوم التى عرفها العرب والمسلمون ممن سبقهم من الشعوب المتحضرة وكان لهم دور وجهد فى تطويرها واضافة الجديد اليها كما تشهد كتب التراث ، وقد وضعوا كل ذلك الجهد الفكرى والعلمى مع تراث الامم السابقة كذلك ، تحت أيدى وبصر أوربا مما مكن لنهضتها الحديثة ، فسهل دور علماء الغرب ومهد امامهم الطريق لهذه الوثبة الواسعة التى بلغتها العلوم والمعارف فى عصرنا الحديث .

ولكى نتعرف على حقيقة دور المسجد فى الحياة العلمية ، علينا أن نقرر ان الاسلام كان له أثر كبير فى فكر العرب ، بل المسلمين جميعا وعلومهم وتطورها ، ولما كان المسجد يدين بالفضل فى وجوده الى الدين الجديد ، لذلك نرى انه من الاوفق ان نقف قليلا امام نافذة التاريخ نطل منها على سكان شبه الجزيرة العربية ، ونتتبع احوال العرب فى الميدان العلمى قبل الاسلام حتى ندرك طبيعة النقلة الكبرى التى جاء بها هذا الدين فى ذلك الميدان ، وبالتالى نتفهم دور المسجد العلمى على حقيقته .

تحدثنا النصوص التاريخية التى بين أيدينا أن عددا محدودا من العرب ــ فى الجاهلية ــ كانت لهم دراية وخبرة ببعض العلوم والفنون كالخطابة والحكمة والانساب والطب والكهانة والعرافة والعيافة والزجر والموسيقى والغناء وغيرها من المعارف المتصلة بالبيئة الصحراوية .

فاذا تركنا الشعر باعتباره من الفنون التى نبغ فيها مجموعة كبيرة من شعراء العرب قبل مجيء الاسلام ، وجدنا أسماء قليلة ومعدودة فيهم لمع أصحابها فى غيره من الفنون والعلوم التى اشرنا اليها ، مثل كعب بن لؤى الذى اشتهر بالحكمة والفصاحة حتى عد من المع خطباء العرب القدامى ، وكان يحض قومه من كنانة وبطونها على البر ، فلما مات أكبروا موته وارخوا به (٥٧) على عادة العرب فى الجاهلية حيث كانوا يتخذون من الاحداث الهامة تقويما يؤرخون بها كعام الفيل وعام الفجار وبنيان الكعبة وغيرها ، والنضر بن الحارث بن كلدة الذى ينتهى نسبه الى عبد الدار بن قصى : رحل النضر الى الحيرة وتعلم من أهلها الضرب على العود والغناء عليه ، فلما عاد الى قومه فى مكة نشر بينهم هذه الفنون ، فاتخذوا القينات (٥٨) وكان من اشهرها الجاريتان اللتان كانتا لعبدالله بن جدعان ، احد ثراة قريش وسادة بني تيم ، اهداهما بعد ذلك الى أمية بن ابي الصلت الذى اشتهر بدوره بالزهد ، فروى انه قرأ الكتب ولبس المسوح تعبدا ، وحكى فى شعره قصص الانبياء ، فذكر ابراهيم واسماعيل والحنيفية ، وأتى بأشياء لم تكن تعرفها العرب من قبل كتحريم الخمر ، والشك فى ديانة قومه ،

---

(٥٧) الجاحظ ، البيان والتبيين ، ج ١ ص ٥١ ،٣.

(٥٨) رسائل الجاحظ ، ج ٢ ص ١٥٨ ، انظر كذلك الاغاني للاصفهاني ج ٨ ص ٣٢٧ .

فالتمس الدين وطمع فى النبوة وكان يخبر بأن نبيا يبعث من العرب ، فلما نزلت الدعوة للاسلام على رسولنا الاعظم (صلعم) حسده ابن أبى الصلت وقال عبارته المشهورة : انما كنت اريد أن أكونه لذلك اشتد غضبه وحقده على المسلمين بعد انتصارهم فى بدر ، فكان ممن رثى قتلى قريش ، كما كان من أشد المحرضين لها على الثأر من المسلمين (٥٩)

وكانت **الحكمة والنباهة** من المعارف التى ظهرت فيها شخصيات عربية عديدة ، من أولهم الافعى بن الافعى الجرهمى الذى حكم بين مضر وربيعة واياد وانمار ، أبناء نزار الاربعة بعد اختلافهم على ميراث أبيهم (٦٠) ، والشداخ وهو يعمر بن عوف بن كعب ، من كنانة ، عرف بالشداخ لما شدخ من الدماء ووضع حدا لاراقتها عندما فصل بين قريش وحلفائها من قضاعة ضد خزاعة وبنى بكر حلفائها بعد أن نجح قصى بن كلاب زعيم قريش فى هزيمة اعدائه والاستيلاء على مكة ، فقضى الشداخ بينهم بأن قصيا اولى بالكعبة وامر مكة من خزاعة ، وان كل دم أصابه قصى من خزاعة وبنى بكر موضوع ، يشدخه تحت قدميه بينما كل ما اصاب خزاعة وبنى بكر من قريش وكنانة وقضاعة تؤدى فيه بالدية (٦١) كذلك كان وكيع بن زهر ، من ايجاد ، من اشهر حكماء العرب فى الجاهلية ، ويقال انه صاحب الصرح بحزورة مكة ، وقد بالغ العرب فى تعظيمه وتقديره ، فقالوا كان كاهنا ، وصديقا ، ومن كلماته المأثورة : مرضعة ، وفاطمة ووداعة ، وقاصمة ، والقطيعة ، والفجيعة ، وصلة الرحم وحسن الكلم ، ومن حكمه المعروفة : زعم ربكم ليجزين بالخير ثوابا وبالشر عقابا . ولما حضرته الوفاة جمع قومه من اباد ونصحهم قائلا : اسمعوا وصيتى : الكلام كلمتان ، والامر بعد البيان ، من رشد فاتبعوه ، ومن غوى فارفضوه وكل شاة معلقة برجلها . ويقال انه كان اول من ذكر تلك العبارة الاخيرة ، فذهبت مثلا .(٦٢)

أما قس بن ساعدة بن جذامة ، الذى ينسب هو الاخر الى اياد ، فكان ممن اشتهر بالخطابة والحكمة والعقل والفضل ، حتى عظمته العرب وسمت منزلته بينهم ، فقال عنه الاعشى ، ابو بصير ميمون بن قيس الشاعر المعروف الذى ادرك الاسلام فى آخر حياته :

واحلم من قس وأمضى كما مضى ... ندى الغيل من حقان أصح جادرا

---

(٥٩) انظر : الاغاني للاصفهاني جـ ٤ ص ١٢٠ ــ ١٢٢ ، مروج الذهب للمسعودي جـ ١ ص ٧٠ ــ ٧٣ ، ابن قتيبة ــ الشعر والشعراء ، جـ ١ ص ٤٥٩ ــ ٤٦٠ .

(٦٠) انظر تاريخ اليعقوبي ، جـ ١ ص ٢٢٣ ، ص ٢٥٨ ، انظر كذلك : كتاب المحبر لمحمد بن حبيب ص ١٣٢ ، ويسميه : الافعى بن الحصين .

(٦١) سيرة ابن هشام جـ ١ ص ١٣٠ ــ ١٣٢ ، انظر كذلك : اخبار مكة للازرقي جـ ١ ص ١٠٦ ــ ١٠٧ ، بينما ذكر ابن حبيب المحبر ، ص ١٣٣ ــ ١٣٤ ، ان الشداخ(باوا) بين الدماء أي جعلها سواء ، كما حكم بعدم خروج خزاعة من مكة .

(٦٢) المحبر لابن حبيب ــ ص ١٣٦ .

ومما يروى عن قس بن ساعدة أنه كان يفد على قيصر الروم فى بلاد الشـام فيكرمه ، فسأله يوما : ما أفضل العلم ؟ فأجابـه قس : وقوف الرجل عند علمه ، فقال : فما أفضل المرء ؟ قال : استيفاء الرجل ماء وجهه ، قال : فما أفضل الماء ؟ قال : مـا قضى به الحقـوق . (٦٣)

ويروى كذلك أن النبى « صلعم » سمع عن حكمة قس وأقواله المأثورة ، فلما قـدم عليه ـ صلى الله عليه وسلم ـ وفد بكر بن وائل لاعـلان اسلامهم وولائهم للدولـة الاسلامية ، سألهم الرسول (صلعم) عنه فأخبروه وفاته ، فيروى أنه ـ صلى الله علـيه وسلم ـ قـال : « كأنى انظر اليه فى سوق عكاظ على جمل احمر وهو يقـول : أيهـا الناس اجتمعوا واسـمعوا وعوا ، من عاش مات ، ومن مات فات ، وكـل ما هو آت آت » فكان له ، كما استحوذ لقومه على فضيلة تميزوا بها عن سائر العرب ، هـى إعجاب الرسول الكريم (صلعم) بحسن كلامه ، ومـن ثم استحق قس بن ساعـدة أن يعـرف بخطيب العرب قاطبة (٦٤) ، كما ينسب الى قومه قصة « السقيفة » فى بيعة أول الخلفـاء الراشـدين أبى بكـر الصديق . وممـا تجـدر الاشارة اليه فى هذا المقام ان العماد الاصفهانى ، كاتب صلاح الدين الايوبى ، عندما وضع كتابه « الفتح القسى فى الفتح القدسى ، الذى ارخ فيه للسـلطان الايوبى بداية من سـنة ٥٨٣ هـ تيمنا باسترداده للمدينة المقدسة من أيدى الفرنج ، جعل عنوانه فى أول الامر (الفتح القدسى) ، فلما عرضه على وزير السلطان ، أبو على عبد الرحيم بن على اللخمى البيسانـى المعروف بالقاضى الفاضل ، اشار على العماد بأن يجعل اسم الكتاب « الفتح القسى فى الفتح القدسى » تشبها بمـا اشتهر به قس بن ساعدة ، من الفصاحة وحسن البيان ، قائلا لمؤلفه : قد فتح اللـه عليـك فيه بفصاحة قس وبلاغته ، وصاغت صيفة بيانك فيه مايعجز ذوو القدرة فى البيان عـن صياغتـه . فاستجاب له العماد الاصفهانى (٦٥) ، وفى ذلك أبلغ دليل على مابلغته شهرة قس بـن ساعـدة ومكانته فى عالم الفصاحة والبيان والبلاغة على امتداد التاريخ الاسلامى ، وبعد وفاته بعشرات القرون .

ومن المعارف التى تفوق فيها العرب كذلك اقتفاء اثر ومعرفة الدروب فى البوادى والصحارى وكان من أشهر من انتهت اليهم الدلالة عبد الله بن أريقط العدوى حليف العاص بن وائل السهمى دليل النبي (صلعم) وصاحبه ابى بكر الصديق فى الهجرة من مكة الى يثرب (٦٦) ، اما رافع بن عميرة الطائى ، فكان دليل خالد بن الوليد وجيشه عندما خرج من اليمامة للمشاركة فى فتح الشام بناء على أوامر الخليفة أبى بكر ، ونظرا لطـول المسافة ، وشحة المياه فى الصحراء الواسعة التى

---

(٦٣) انظر : ابو بكر الطرطوشي ـ سراج الملوك ـ بهامش مقدمة ابن خلدون ـ ص ١٢٨ .

(٦٤) البيان والتبيين للجاحظ ، جـ ١ ص ٣١٨ ـ ٣١٩ ، انظر كذلك : مروج الذهب للمسعودي جـ ١ ص ٦٩ ـ ٧٠ ، العقد الفريد لابن عبد ربه جـ ٤ ص ١٢٨ .

(٦٥) انظر : الفتح القسي فى الفتح القدسي للعمـاد الاصفهاني ـ تحقيق محمد محمود صبح ص ٥٧ ـ ٥٨ .

(٦٦) ابن حبيب ـ المحبر ص ١٩٠ ، انظر كذلك سيرة ابن هشام جـ ٢ ص ١٣٦ الذي ذكر اسمه عبد الله بن ارقط .

كان على الجند ان يقطعوها خلال رحلتهم ، فقدنجح رافع فى استغلال طبيعة الابل فصحب مع الجيش عددا كبيرا منها ، ظمأهما وكعمها ، فكلمااحتاج الرجال الى الماء ذبحواحدة منها وسقاهم وخيلهم ماء كروشها ، واكلوا لحومها ، وقدمدحهأحد الشعراء قائلا :

لله در رافع ماذا راى	فوز من قراقر الى سوى
خمسا اذا ماساره الجبس بكى	ماسارها قبلك انس يرى (٦٧)

كذلك وصف الاصيدف بن صليع بن أبىعمرو بن قيس الطائى بأنه « عالما بالبلاد ودليلا» (٦٨) .

ومن المعارف التى بز فيها عرب الجاهليةغيرهم واستمرت كذلك بعد الاسلام ، معرفتهم بالانسان ، تقليدا لما عرفوه عن انساب بنىاسرائيل وغيرهم من الشعوب كما ذكرتهاالتوراة فالانتماء الى القبيلة وحمل اسمها يعتبر منأهم الامور وأعظمهاوالتى لاغنى عنها للعربىحتى يمكنه الحياة فى ذلك المجتمع القبلى الذيغلب عليه التناحر والتنافس ، فالنسب من اهم الاسباب التى يحافظ بها الفرد على حقوقه ،كما كان له كبير الاثر فى ردع المظالم واخذ حق الضعيف ممن يجور عليه (٦٩) ، لذلك كان« الخلع » من أشد أنواع العقاب الذى تنزله القبيلة بكل من يخرج على تعاليمها وعاداتهاوتقاليدها ، لانه يترتب عليه الا تهب القبيلة لنجدة « المخلوع » أو الدفاع عنه ، أو الثأر له،مما يعين « اباحة دمه » لكل من يطلبه ، وكان الخلع يتم عادة فى المناسبات العامة كالاسواق ،وهو يماثل فى عصرنا الحاضر سحب جنسية المواطن مما يحرمه من كلحقوق المواطنة والانتماءالى بلده الاصلى ، وكان (غفل بن حنظلة السدوسى من أوائل النسابة المعروفين ، وقدادرك النبى (صلعم) ولكنه لم يسمع منه ، وعاش حتى زمن معاوية بن أبى سفيان ، ووفدعليه (٧٠) ، كذلك كان أبو المثنى الوليد بن الكلبى الذى عرف « بالشرق بن القطامى » أحدالنسابين الرواة للاخبار والانساب والدواوين ، الا انه اخذ عليه عدم صدقه فى كل ما يقول(٧١)

ومن أشهر النسابة الذين عاشوا فى الاسلام ، أبو اليقظان عامر بن حفص (ت ١٩٠ هـ) روى عنه المدائنى وذكره ابن النديم قائلا :كان عالما بالاخبار والانساب والمآثر والمثالب ، ثقة فيما يرويه ، الف مجموعة من الكتب ، منأهمها : كتاب نسب خندف واخبارها ، وكتاب النسب الكبير وتحدث فيه عن نسب مجموعةمن القبائل العربية المشهورة مثل اياد وكنانة

---

(٦٧) المحبر ــ لابن حبيب ، ص ١٩٠ ــ ١٩١ .

(٦٨) نفس المصدر السابق ص ١٩١ .

(٦٩) انظر : د. جواد علي ــ المفصل فى تاريخ العرب قبلالاسلام ــ جـ ١ ص ٤٦٦ ــ ٤٦٧ ، الاستاذ ناجي معروف ــ اصالة الحضارة العربية ــ ص ١١٤ .

(٧٠) الفهرست لابن النديم ــ ص ١٣٧ .

(٧١) المصدر السابق ــ ص ١٣٩ .

(٧٢) نفس المصدر ــ ص ١٤٤ .

واسد وهذيل وقريش وقيس وربيعة وغيرهـا(٢خ) . كذلك اشار صاحب الفهرست الـى هشام بن محمد بن السايب الكلبى « ت ٢٠٦هـ » ، ووصفه بأنه عـالم بالنسـب واخبـار العرب وايامها ومثالبها ووقائعها ، ترك بعـدوفاته مجموعة ضخمة من المؤلفات المختلفة فى الاحلاف والمآثر والاخبـار والانساب والبلدانوأيام العرب وشعرائهم وغيرها (٧٣) .

ولا يفوتنا هنا أن نذكر كذلك ظهور بعضنساء العرب اللائى اشتهرن فى الجاهلية بالدهاء واللسن والكلام الفصيح والعجيب ، والامثـالالسائرة ، مثل عنز الزرقاء التى عرفت بزرقاء اليمامة ، وجمعة بنت حابس الايادية ، وهنـدبنت الخس التى يروى انها سئلت : اي الرجال احب اليك ؟ فأجابت : القريب الامد ، الواسعالبلد ، الذى يوفد اليه ولا يفد ، وقـد ضرب بابنة الحسن المثل لشهرتها وحكمتها ؛ فقالتليلى بنت النضر الشاعرة :

وكـنز ابن جدعـان دلالـة أمـة   كانت كبنت الحسن أو هى أكبر (٧٤)

فاذا انتقلنا الى الطب ، الذى يتصل بحياةالانسان وديمومتة اتصالا وثيقا ، وجدنا شعوب الدنيا كلها منذ بدء الخليفة على هذه الارض ، مهماقل نصيبها او كثر من التحضر والتقدم قد اهتمت بهذا العلم ، فالمطالب كما قال أحد الحكماء نوعان: خير ولذة ، لايتسنى للانسان الحصول عليها الا بوجود الصحة ، فاللذة المستفادة من هـذهالدنيا ، والخير المرجـو فى الدار الاخرى ، ولا يتوصل الانسان اليهما الا بدوام الصحـة وقوةالبنية ، ولا يتم له ذلك الا بالصناعة الطبية لأنها حافظة للصحة الموجودة ، ورادة للصحة المفقودة. فاذا كانت صناعة الطب من الشرف بهذا المكان ، وعموم الحاجـة اليه داعيـة فى كل وقت وزمانوجب أن يكون الاعتناء بها أشد والرغبة فى تحصيل قوانينها الشكلية والجزئيـة اكد واجد (٧٥) .لذلك كان الطب والتطبب مـن أوائـل المعارف والعلوم التى اهتم بها الانسان منذ أقدم العصور ، فلا غرو أن يظهر بين العرب قبل الاسلام . من عرف هذه «الصناعة» وقد أشار الى ذلك العالمالكبير ابن خلدون ، فقال : «وللباديـة من أهل العمران طب يبنونه فى غالب الأمر على تجربـةقاصرة على بعض الاشخاص ، متوارثا عن مشايخ الحي وعجائزه ، وربما يصح منه البعض ، الا انهليس على قانون طبيعى ولا على موافقة المزاج ، وكان عند العرب من هذا الطب كثير ، وكان فيهمأطباء معروفون كالحارث بن كلدة وغيره » (٧٦)

ويعتبر الحارث الثقفى هذا أشهر أطبـاءالعرب ، دون منازع ، في الجاهلية وعصر النبوة (توفى حوالى سنة ١٣هـ) ، أخذ الكثير من معارفهالطبية عنالفرس فىمدرسة جند يسابور الطبية، حتى عرف بعد عودته الى وطنه «بطبيب العرب »وقد أدرك الاسـلام ، فيروى انـه عندما مرض الصحابى الجليل سعد بن ابى وقاص بمكة ؛ عادهالنبى (صلعم) واشار عليه بعرض نفسـه على

(٧٣) نفس المصدر ـ ص ١٤٦ ـ ١٤٩

(٧٤) البيان والتبيين للجاحظ ـ جـ ١ ص ٣١٢ ـ ٣١٣ .

(٧٥) انظر ـ ابن أبي اصيبعة ـ عيون الانباء ـ ص ٧ .

(٧٦) مقدمة ابن خلدون ـ ص ٢٩٤ .

الحارث قائلا : انه رجل يتطبب ، فاستجاب سعد للنصيحة ، ونجح الحارث بن كلدة فى علاجه ، وقد استمر «طبيب العرب» يتمتع بهذه المكانة الطبية المرموقة فى قومه حتى ذكر أنه عندما تقدمت به السن وحضرته الوفاة ، اجتمع اليه الناس وسألوه النصيحة ، فقال لهم : «لاتتزوجوا من النساء الا بشابة ، ولا تأكلوا الفاكهة الا فى أوان نضجها ، ولا يتعالجن أحد منكم ما احتمل بدنه الداء ، وعليكم بالنورة في كل شهر فانها مذيبة للبلغم ، مهلكة للمرة ، منبتة للحم ، واذا تغذى احدكم فلينم على اثر غذائه ، واذا تعشى فليخط أربعين خطوة» . (٧٧)

يبين هذا النص طب الحارث ، بل الطب عند العرب فى الجاهلية ، الذى يتضح فيه بجلاء ــ كما اشار ابن خلدون ــ اثر البيئة ، بالاضافة الى اهمية الخبرة والتجربة ، اكثر من اعتباره علما له قواعده وأصوله .

كذلك ظهر بين العرب طبيبات من النساء من أشهرهن « زينب » طبيبة بنى أود ، التي وصف بأنها كانت خبيرة بالجراحات ومداواة العين ومما يروى عنها ، انه أتاها رجل أصيب بمرض فى عينيه لتعالجه ، دون أن يعرف شخصيتها ، فلما كحلته أمرته أن يضطجع قليلا حتى يدور الدواء فى عينيه ، فنفذ رغبتها وتمثل قول الشاعر :

أمخترمى ريب المنون ولم ازر   طبيب بنى أود على النأى زينبا

فتبسمت من قوله وسألته : أتدرى فيمن قيل هذا الشعر ؟ فأجابها بالنفى ، فكشفت له عن شخصيتها ، وقالت : انا زينب التى عناها الشاعر وأنا طبيبة بنى أود . (٧٨)

تلك النماذج العربية التى استعرضناها معا فى الصفحات القليلة السابقة كان لها شان وذكر ودراية فى بعض مناحى المعرفة في العصر الجاهلي وان كان بعضهم قد أدرك الاسلام ولقى الرسول (صلعم) ، الا انها وغيرها من أصحاب الاسماء اللامعة التى حوتها كتب التاريخ والادب وغيرها من كتب التراث لاتنهض دليلا على رقى العلم وانتشار التعليم بين العرب قبل الاسلام ، بل يمكن القول ــ دون أن يتجاوز الحقيقة ــ ان الامر كان عكس ذلك ، فكانت الامية والجهل ــ كما يقول الاستاذ احمد أمين ــ هما الغالبين على الناس ، فسادا وتفشيا حتى لم نعد نجد بين العرب من يصح ان نسميه عالما الا القليل (٧٩) .

فاذا أخذنا مكة ، والمدينة ، كمثالين لمعرفة الاحوال العلمية بين سكانها باعتبارهما الحاضرتين الكبيرتين فى الحجاز اللتين تنقلت بينهما الدعوة للدين الجديد فظهرت فى الاولى ، وتأسست دولته فى الثانية ، كذلك كان لاهلهما شأن قد يفوق غيرها فى شبه الجزيرة كلها فى الفترة القريبة من مجيء

---

(٧٧) العيون لابن ابي اصيبعة ص ١١٦ ، انظر كذلك :ابن جلجل ، طبقات الحكماء ص ٥٤ .

(٧٨) العيون لابن ابي اصيبعة ص ١٨١ ، انظر كذلك :الاستاذ ناجي معروف ــ اصالة الحضارة العربية ــ ص١١٦.

(٧٩) الاستاذ احمد امين ــ فجر الاسلام ــ ص ١٤٠ ،انظر كذلك ما ذكره د. جواد علي فى المفصل جـ ١ ص ٢٦١ وما بعدها ، عن طبيعة العقلية العربية .

الاسلام ، فكانت قريش المضرية بمكانتها الدينية المرموقة لسيطرتها على الكعبة التى تقدسها القبائل العربية قاطبة من جهة، ولثقلها الاقتصادى ونشاطها التجارى الواسع مع البلدان المجاورة من جهة أخرى كانت قريش بهذه الميزات والمكانه وماتتمتع به من الزعامة الدينية والسيادة التجارية لا يكتب من رجالها عندما ظهر الاسلام الا سبعة عشر رجلا فقط هم : عمر بن الخطاب ، وعلى بن أبى طالب ، وعثمان بن عفان ، وأبو عبيدة بن الجراح ، وطلحة بن عبيد الله ، وأبو سفيان بن حرب ، وولديه يزيد ومعاوية ، وأبو حذيفة بن عتبة ابن ربيعة ، وحاطب بن عمرو العامرى ، وأبو سلمة بن عبد الاسد المخزومى ، وأبان بن سعيد بن أبى العاص ، وأخوه خالد ، وعبد الله بن سعد ابن أبى السرح العامرى ، وحويطب بن عبد العزى العامرى ، وجهم بن الصلت ابن مخزمة ، والعلاء ابن الحضرمى من حلفاء قريش (٨٠) .

فاذا انتقلنا الى يثرب ، رأينا انه لم يزد عدد من كان يكتب من الاوس والخزرج ، اللذين ينحدران فى نسبهما من أزد اليمن ، ويجاورهم ويشاركهم مدينتهم اليهود الذين عرفوا العربية ، عن احد عشر رجلا هم : سعد بن عبادة ، والمنذر بن عمرو ، وابى بن كعب ، ورافع بن مالك ، وأسيد بن حضير ، ومعن بن عدى البلوى ، وبشير بن سعد ، وسعد بن الربيع ، وأوس بن خولى ، وعبد الله بن أبى بن سلول ، وزيد بن ثابت (٨١) .

فى مثل هذه القلة القليلة « الكاتبة » كان العرب يصفون من جمع بين الكتابة ومعرفة الرمى والعوم (بالكامل) وكان من أشهر هؤلاء الكملة :رافع بن مالك وسعد بن عبادة ، وأسيد بن حضير وعبد الله بن أبى بن سلول ، وأوس بن الخولى، وهم من الذين أدركوا الاسلام ودخلوا فيه ، فى حين كان سويد بن الصامت ، وحضير الكتائب أشهر اهل يثرب اللذان جمعا هذه الصفات الثلاث من الجاهلية . (٨٢)

لكل ماسبق لا نستطيع القول بأن العرب فى الجاهلية كان لديهم « علم » Science بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة ، ولكن يمكن أن نسميها ـ كماذكرنا من قبل ـ نوعا من المعرفة والخبرة والممارسة تفتقد الى القواعد والاصول والمنهج العلمى والنتائج الثابتة التى يصل اليها الباحث فى اى فرع من فروع المعرفة قبل اعطائه صفة العلم، اذ يرى الباحثون المحدثون أن مفهوم هذه الكلمة عندما نقول على سبيل المثال « علم التاريخ » أو « علم الاجتماع » أو « علم الطب » انما تعنى الطريقة المنظمة المحددة التى يتبعها الباحث فى هذا العلم ليستخلص من الظواهر الفردية المتعددة بالدراسة والتحليل والتجربة الخصائص المشتركة التى تؤدى الى نتائج ثابته يمكن أن نسميها « القانون العلمى » الذى يقوم على فكرة السببية غير المتغيرة فى كل زمان ومكان . (٨٣)

---

(٨٠) البلاذري ـ فتوح البلدان ـ ص ٥٨٠ ، انظر كذلك :ابن عبد ربه ، العقد الفريد ج ٤ ص ١٥٧ ـ ١٥٨ .

(٨١) فتوح البلدان للبلاذري ـ ص ٥٨٣ .

(٨٢) المصدر السابق ج ص ٥٨٣ ، انظر كذلك ، احمدامين ـ فجر الاسلام ص ١٤١ .

(٨٣) انظر : د. لبيب شفير ـ تاريخ الفكر الاقتصادي ص ١٩ ـ ٢٣ .

فلما جاء الاسلام بمبادئه السامية التى تعالج الجانبين الروحى والمادى فى حياة الانسان، دعاه ــ باعتباره أشرف الخلق وأكرم المخلوقات عند الله سبحانه وتعالى، لاستغلال عقله الذى ميزه به عن سائر الكائنات للاستفادة من كل ما فى الكون، لترقى حياته وتتطور، فدعى القرآن الكريم المسلمين الى طلب العلم والمعرفة، كذلك دعت الاحاديث النبوية الشريفة الى هذا الهدف النبيل، فكان أول ما نزل من آيات الله البينات على الرسول الاعظم (صلعم) «اقرأ باسم ربك الذى خلق، خلق الانسان من علق، اقرأ وربك الأكرم الذى علم بالقلم، علم الانسان ما لم يعلم» كما خص المولى ــ عز وجل ــ «القلم» فى القرآن الكريم بسورة من سوره، وأقسم به باعتباره أداة الكتابة الهامة الذى كتب به أسماء الكائنات والمخلوقات فى اللوح المحفوظ (٨٤). فقال تعالى: «ن والقلم وما يسطرون»، كما تحدث الحكماء عن فضائل القلم وأهميته كأداة للكتابة، فقال أحدهم: القلم سفير العقل ورسوله ولسانه الاطول وترجمانه الافضل، بينما ذكر آخر، أن عقول الرجال تحت أسنان أقلامهم، أما عبد الحميد بن يحيى، كاتب آخر خلفاء الامويين، مروان بن محمد، ومن أشهر كتاب الدولة فقال: القلم شجرة ثمرها الالفاظ، والفكر بحر لؤلؤه الحكمة، وفيه رى العقول الظميئة.

ومن ناحية أخرى، **تحدث القرآن الكريم فى مواضع عدة عن أهمية العلم وأثره** فى تهذيب النفوس، ورقة القلوب، ودماثة الخلق. وقبل هذا كله معرفة «الحق» جل وعلا، وتعميق الايمان فى القلوب بالتدبر والتأمل فى هذا الكون وأسراره، لذلك أشار القرآن الكريم الى منزلة اصحاب العلم وتميزهم فقال تعالى: «وليعلم الذين أوتوا العلم انه الحق من ربك فيؤمنوا به فتخبت له قلوبهم»، وقال تعالى «يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات».

كذلك شرف الله جل شانه المشتغلين بالعلم والقائمين به، والداعين اليه، والعاملين على نشره، فكان من فضل الله ــ عز وجل ــ على عباده، تعريف الناس عقيدة التوحيد، وما جاءت به الكتب السماوية من أحكام ومبادىء وفضائل، وكان توصيل هذه المعارف أول وأعظم مهمات الرسل والانبياء، وعلى رأسهم خاتمهم، وأشرف خلق الله رسولنا الاكرم (صلعم)، فقال تعالى: «لقد من الله على المؤمنين اذ بعث فيهم رسولا من انفسهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة، وان كانوا من قبل لفى ضلال مبين»، وقال عز شأنه «كما ارسلنا فيكم رسولا منكم يتلو عليكم آياتنا ويزكيكم ويعلمكم الكتاب والحكمة، ويعلمكم ما لم تكونوا تعلمون».

هكذا أصبح التعليم والتدريس من الوظائف وأعظمها ثوابا ومقصدا ويحدثنا البخارى انه بينما كان رسول الله ــ صلى الله عليه وسلم ــ جالسا للتدريس بالمسجد والمسلمون من حوله قدم عليه ثلاثة نفر، تقدم اثنان منهم الى حلقة الدرس، وانصرف الثالث عنهما، فأما احدهما فرأى فرجة فجلس فيها، وأما الآخر فجلس خلفهم، فلما فرغ رسول الله ــ صلى الله عليه وسلم ــ قال لمن حوله: الا اخبركم عن النفر الثلاثة، أما احدهم فآوى الى الله فآواه الله، وأما الآخر فاستحيا، فاستحيا الله منه، وأما الآخر فأعرض، فأعرض الله عنه.

(٨٤) أنظر: تفسير الجلالين ــ جـ ٢ ص ٢٣٠.

ويفهم من هــذا الحديث الشريف ان من جلس الى حلقة علم كان فى كنف اللــه وايوائه ، وهو ممن تضع له الملائكة أجنحتها اكراما للعلم وحملته، واما من قصد العلم ومجالسه فاستحيا، فالله عز وجل يقدر لــه حياءه ولا يعذبه ، لأن الحياء المذموم فى العلم هو الذى يبعث على تــرك التعلم ، واما من أعرض كلية عن حلقته فان الله تعالى يعرض عنه ، ومن أعرض الله عنــه فقد تعرض لسخطه (٨٥) .

كذلك يروى عن النبي (صلعم) فى فضل من علم وعلم قوله : « مثل ما بعثنى الله به من الهدى والعلم كمثل الغيث الكثير ، أصاب أرضا فكان منها نقية قبلت فأنبتت الكلأ والعشب الكثير ، وكانت منها اجادب أمسكت الماء فنفع الله بهــا الناس ، فشربوا وسقوا وزرعوا ، واصابت منها طائفة أخرى انما هى قيعان لا تمسك ماء ولا تنبت كلأ ، فذلك مثل من فقه فى دين اللــه ونفعه ما بعثنى الله به فعلم وعلم ، ومثل من لم يرفع بذلك رأسا ولم يقبل هدى الله الذى أرسلت به » (٨٦) .

كذلك حث رسولنا الكــريم (صلعم) على العلم وطلبه بدأب واستمرار مهما قطع الانسان فيه من شــوط وبلــغ من مرتبــه ، وبين مكانة المشتغلين به وفضلهم ، ومما يروى عنه ــ صلى الله عليه وسلم ــ فى ذلك قوله : لا يزال الرجل عالما ما طلب العلم ، فان ظن أنه قــد علم فقد جهلَ . وقوله أيضا : ان الملائكة لتضع اجنحتها لطالب العلم رضــا بما يطلب ، ولمداد جــرت به أقلام العلماء خير من دماء الشهداء فى ســبيل الله (٨٧) .

أما **الامام علي بن أبى طالب** ــ كرم اللــه وجهه ــ الذى لا يخفى على أحــد مقدار علمــه وتفقهه فى الدين ، فيتجلى تقديره للعلم والعلماء من وصيته لكميل بن زياد النخعى ، عندما قال له : ان القلوب أوعية ، فخيرها أوعاها للخير ، احفظ عنى ما أقول لك : الناس ثلاثــة ، فعالم ربانى ، ومتعلم على سبيل نجاة ، وهمج رعــاع تباع كل ناعق، يميلون مع كل ريح ، لم يستضيئوا بنور العلم ، ولم يلجأوا منه الى ركن وثيق ، العلم خير من المال ، العلم يحرسك وأنت تحرس المال ، والعلم يزكو على الانفاق والمال تنقصــه النفقة ، والعلم حاكم ، والمال محكوم عليه ، ومحبة العالم دين يدان الله به ، يكسبه الطاعة فى حياته وجميل الاحدوثة بعد وفاته ، مات خزان الاموال وهم أحياء ، والعلماء باقون ما بقى الدهر ، أشخاصهم مفقودة وأمثلهم فى القلوب موجودة ها هنا، وأشار بيده الى صدره (٨٨) .

أما أبو حامد الغزالى ــ حجة الاسلام ــ فقد أجلى فضــائل التعلم وطلب العلم ، وبــين دور العلماء وعلو منزلتهم بقوله : ان الله تعالى قــد فتح على قلب العالم العلم الذى هو أخص صفاته، فهو كالخازن لأنفس خزائنه ، ثم هو مأذون له فى الانفــاق منه على محتاج اليــه ، فأى رتبة

(٨٥) انظر : صحيح البخاري بشرح الكرماني جـ ٢ ص٢٥ ــ ٢٦ .

(٨٦) المصدر السابق جـ ٢ ص ٥٥ ــ ٥٦ .

(٨٧) انظر : العقد الفريد لابن عبد ربه ــ جـ ٢ ص ٢٠٩.

(٨٨) ابو بكر الطرطوشي ــ سراج الملوك ــ بهامش مقدمة ابن خلدون ــ ص ١٣٣ .

اجل من كون العبد واسطة بين ربه سبحانه وبين خلقه فى تقريبهم الى الله زلفى ، وسياقتهم الى جنة المأوى (٨٩) .

ولما كانت المساجد ، والجامعة منها على وجه الخصوص من أول المنشآت التى اهتم بها المسلمون بعد الهجرة الكبرى ، وكان مسجد الرسول (صلعم) بالمدينة مركز الحركة العلمية فى عصر الرسالة وزمن الخلفاء الراشدين لذلك اصبحت تلك المساجد المكان المفضل لمجالس العلم وحلقات الدرس بما فعله النبى (صلعم) وصحابته والتابعين وتابعيهم .

وهنا يبرز أمامنا سؤال عن ماهية العلوم وطبيعتها التى بدأت تأخذ مكانها فى المساجد الاسلامية الجامعة ، فى هذه المرحلة الاولى من مراحل الحركة العلمية الاسلامية .

والواقع أن معرفة اجابة هذا السؤال من الاهمية بمكان لأنها تعرفنا بهذه العلوم واقسامها وانواعها من جهة ، ثم بتطور الفكر الاسلامي من جهة ثانية ، كما أنها من ناحية ثالثة توضح طبيعة العلوم الجديدة التى أوجدها المسلمون ونبغوا فيها ، والفوا ، وكتبوا ، وتركوا لنا تراثا عظيما مفيدا اثرى المكتبة العربية مثل أنواع القراءات ، وتفسير القرآن ، وعلم الحديث ، واصول الفقه ، والنحو الذى كان يعرف عند العرب أولا باسم العربية أو الكلام أو الاعراب ، ومثل هذه العلوم وغيرها ظهرت بعد الاسلام لحاجة المسلمين الجدد اليها لفهم دينهم ومعرفة أحكامه .

تمدنا المصادر المختلفة ، التى تحدثت عن تلك العلوم التى بدأت بها الحياة العلمية عند المسلمين بأكثر من تسمية لها ، فالامام الغزالى ــ مثلا ــ يسميها « العلوم الشرعية » ثم يوضح معنى كلمة « الشرعية » بأنها كل ما أفاد الناس من الانبياء ، سواء من كتبهم أو سننهم ، وقال أنها من العلوم التى لا يرشد العقل اليه كالحساب ، ولا التجربة كالطب ، ولا السماع كاللغة ، ثم خص بالايضاح والتفصيل العلوم الشرعية الاسلامية ، وقسمها الى اربعة أقسام هى :

أولا : الأصول الأربعة ، كتاب الله عز وجل ، وسنة رسوله عليه السلام ، واجماع الأمة ، وآثار الصحابة .

ثانيا : الفروع ، وهى على ضربين ، احدهما يتعلق بمصالح الدنيا وتحويه كتب الفقه ، والثانى يتعلق بمصالح الآخرة ، ويصفه ، حجة الاسلام ، بأنه علم أحوال القلب .

ثالثا : المقدمات ، كعلم اللغة والنحو وكتابة الخط .

رابعا : المتممات ، وهى فى علم القرآن ، وتشمل ثلاثة أقسام : ــ

أ ــ ما يتعلق باللفظ كالقراءات وضبط مخارج الحروف .

ب ــ ما يتعلق بالمعنى كالتفسير .

---

(٨٩) الغزالي ــ احياء علوم الدين ــ طبعة دار الشعب ــ ج ١ ص ٢٤ ، انظر كذلك د. محمد ناصر الفكر التربوي العربى الاسلامى ــ ج ٢ ، من القراءات ، ص ٣٢٦ــ٣٢٧.

جـ ـ ما يتعلق باحكامه ، كمعرفة الناسخ والمنسوخ ، والعام والخاص ، والنص الظاهر ، وتعرف كلها بعلم أصول الفقه الذى يتناول مع القرآن الكريم السنة النبوية الشريفة (٩٠) .

أما **ابن خلدون** فقد أطلق عليها اسم « **العلوم النقلية الوضعية** » وأبان عن السبب فى اختيار هذه التسمية ، وقال ان أصولها كلها الشرعيات من الكتاب والسنة التى هى مشروعة لنا من الله ورسوله ، وما يتعلق بذلك من العلوم تهيؤها للافادة ، ثم يستتبع ذلك علوم اللسان العربى الذى هو لسان الله وبه نزل القرآن . ثم أوضح العلامة الكبير انواع هذه العلوم النقلية ، وقال انها كثيرة ، اولها علم التفسير الذى يختص بالنظر فى الكتاب لبيان الفاظه ، ثم السنة لمعرفة احكام الله تعالى المفروضة على المسلم بالنص اوبالاجماع أو بالالحاق ، ثم علم القراءات الذى يتناول اختلاف روايات القراء فى قراءة الكتاب ، ثم علوم الحديث التى تبحث فى اسناد السنة الى صاحبها والكلام فى الرواة ، ومعرفة احوالهم ، وعدالتهم ، ومدى الوثوق برواياتهم ، ثم أصول الفقه ووضعه بالوجه القانونى الذى يتعلق بكيفية استنباط الاحكام الشرعية من أصولها للاستفادة منها ، واخيرا يأتى علم الفقه الذى وصفه ابن خلدون بأنه ثمرة معرفة أحكام الله ـ عز وجل ـ فى افعال المكلفين . ونلاحظ هنا انه العالم والفقيه المشهور ، جعل الفقه فى سياق حديثه بعد علم الاصول ، ثم تحدث عن الايمان ، وقال ان موضعه القلب ، وأشار الى العقائد الايمانية ، وذكر أنها النظر فيما يجب أن يعتقده المسلم فى الذات والصفات وامور الحشر والنعيم والعذاب ، والقدر ، وخلص الى أن الحجاج عن هذه الامور بالادلة العقلية تمثل علم الكلام . كما أوضح العالم الفيلسوف ان النظر فى القرآن والحديث لا يمكن ان تأخذ شكلها الصحيح وصورتها المفيدة الا بعد معرفة « العلوم اللسانية » ، وقال انها أصناف ، كعلم اللغة وعلم النحو ، وعلم البيان ، وعلم الأدب وغيرها من العلوم التى أفرد للكلام عن كل منها فصلا خاصا وحديثا متفصلا (٩١) .

ونلاحظ ان هذه العلوم النقلية الوضعية التى حددها ابن خلدون لا تختلف فى جوهرها عن العلوم الشرعية بأقسامها الاربعة التى ذكرها الامام الغزالي ، وهى نفسها التى عرفت عند غيرهما من العلماء والباحثين بالعلوم الدينية ، فهذه التسميات الثلاث المختلفة لا تعنى الا شيئا واحدا ، هو تلك العلوم التى تبحث فى القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة للتعرف على ماهية الاسلام بشقيه العقائدى والتشريعى وفهمه الفهم الصحيح السليم ، ولوضع هذه الدراسة فى اطارها الحقيقى ، واستيعاب كل ما جاء فى القرآن والسنة بنفس اللغة التى نزل بها الكتاب ، وذات اللسان الذى كان يتكلمه العرب الذين اختارت السماء من بينهم نبى الاسلام وخاتم المرسلين محمد بن عبد الله صلى الله عليه وسلم ، أصبح من الضرورى ان يسبق دراسة هذه العلوم الدينية تعلم العربية والخط العربى ، ثم ينتقل الدارس الى العلوم المساعدة كاللغة والنحو والبيان والأدب

---

(٩٠) احياء علوم الدين للغزالي ـ ج ١ ص ٢٨ ـ ٣٠

(٩١) مقدمة ابن خلدون ـ ص ٢٥٨ .

وما اليها ، حتى لا يخطىء القارىء لكتاب الله ، ولا يلحن فيه ، لأن الوقوع فى مثل هذه المحظورات لا يؤدى الى ضياع معنى النص القرآنى أو الحديث النبوى وعدم القدرة على فهمه فحسب، بل والى قلب هذا المعنى فى بعض الاحيان .

ولا يفوتنا فى هذا المقام الاشارة الى النظرة الفلسفية الى العلوم وأقسامها وقد اخترنا ما أورده عنها اخوان الصفا ، هؤلاء المفكرون الذين ظهروا فى البصرة فى القرن الرابع الهجرى ، زمن الأمراء البويهيين ، فى العصر العباسي الثاني ، ولن نتعرض هنا لفلسفتهم لأنها ليست موضع اهتمامنا ، ولكننا سنشير الى رؤيتهم الفلسفية لاقسام العلوم ، كمثال لما يراه فلاسفة المسلمين .

قسم اخوان الصفا العلوم الى ثلاثة اقسام رئيسية هى :

١ ـ علوم الأدب : التى وضع اكثرها لطلب المعاش وصلاح الحياة ، كالقراءة والكتابة واللغة والنحو والصرف والصناعات والنسل وغيرها .

٢ ـ العلوم الشرعية : التى وضعت لطلب الآخرة كالتنزيل والتأويل والسنة والفقه والتصوف والتذكار وغيرها .

٣ ـ العلوم الفلسفية : وقد قسموها الى أربعة اقسام :

أ ـ الالهيات ، التى تبحث فى الخالق والملائكة وما اليها .

ب ـ الرياضيات ، كالحساب والهندسة والفلك والموسيقى .

جـ ـ المنطقيات ، كالشعر والخطابة والمنطق والجدل وغيرها .

د ـ الطبيعيات ، التى تبحث فى الكون والانسان والنبات والحيوان وما اليها .

هكذا ، كما نرى ، أطلق اخوان الصفا على تلك العلوم موضع اهتمامنا ، « العلوم الشرعية » كما فعل الامام الغزالي فى كتابه الاحياء ، بينما سموا العلوم الاخرى المساعدة التى لفقها ابن خلدون « بالعلوم اللسانية » والغزالى « بالمقدمات » ، أسموها « علوم الآداب » .

ويهمنا من فكر اخوان الصفا بعد ذلك ، فى هذا البحث ، اهتمامهم الكبير بالعلم والتعليم وتربية الشباب واتساع ثقافة المعلم وحسن خلقه ، فنجدهم يقولون : اعلم ايها الاخ ان من سعادتك ان يتفق لك معلم ذكي جيد الطبع ، حسن الخلق ، صافى الذهن ، محب للعلم ، طالب للحق ، غير متعصب لرأى من المذاهب . كذلك أشاروا الى اهمية العلم وضرورته لكل من يريد التعرف على حقيقة الدين وطريق الهداية والتقرب الى الله سبحانه وتعالى ، فقالوا : اعلم يا اخى أيدك الله وايانا بروح منه ، بأن الله جل ثناؤه ، قد فرض على المؤمنين اشياء كثيرة يفعلونها ، ونهاهم عن أشياء كثيرة يتركونها ، ولا افضل ولا أجل ولا أشرف ولا انفع لعبد ، ولا أقرب له الى ربه بعد الاقرار به ، والتصديق لانبيائه ورسله فيما جاءوا به وخبروا عنه من العلم وطلبه وتعليمه . كما أوردوا فى شرف العلم حديثا مطولا منسوبا الى النبى (صلعم) جاء فيه قوله : تعلموا العلم فان فى تعلمه لله خشية ، وطلبه عبادة ، ومذاكرته تسبيح ، والبحث عنه جهاد ، وتعليمه

لمن لا يعلمونه صدقه ، وبذله لأهله قربه ، لأنهمعالم الحلال والحرام ، ومنار سبيل الجنة ، والمؤنس فى الوحدة والوحشة ، والصاحب فىالغربة ، والدليل على السراء والضراء ، والسلاح على الاعداء ، والمقرب عند الغرباء ، يرفع الله بهأقواما فيجعلهم فى الخير قادة يهتدى بهم ، وائمة فى الخير تقتفى آثارهم ، يبلغ به العبد منازلالاحرار ، ومجالس الملوك ، والدرجات العلى فى الدنيا والآخرة ، به يطاع الله ، وبه يعبد ، وبهيعلم الخير ، وبه يتورع ، به يؤجر ، وبه توصل الارحام (٩٢) .

من عرضنا السابق لتلك النماذج بين آراءالفقهاء والعلماء والمفكرين عن العلوم واقسامها ، نجد أن أصحابها قد اتفقوا على أنالعلوم الدينية،التى أطلقوا عليها « شرعية » تارة و « نقلية » تارة اخرى ، هى تلك المباحث التى شملت القرآنوالسنة ، وهى نفسها التى بدات بها الحركة العلمية الاسلامية – دون شك – على يدىالرسول (صلعم) ، فكان – صلى الله عليه وسلم – يجلس فى دار أبى عبد الله الارقم بن أبىالارقم عند الصفا بمكة يعلم المسلمين أصول دينهم وفضائله، فلما تكاملوا اربعين رجلا – بعد منهاجر الى أرض الحبشة – خرجوا ، وكانآخرهم اسلاما ، فى السنة السادسة ، عمر بن الخطاب ،الذى وصف بانه كان ذا شكيمة لا يرام ما وراء ظهره ، وبذلك امتنع المسلمون به وبحمزة بنعبد المطلب ، حتى عازوا قريشا ، ومما يروى فى ذلك عن عبد الله بن مسعود قوله : ما كنا نقدرعلى أن نصلى عند الكعبة حتى أسلم عمر بن الخطاب ، فلما اسلم قاتل قريشا حتى صلى عندالكعبة وصلينا معه (٩٣) .

كان من الطبيعى ان تزداد الحركة العلميةنشاطا وتتسع دائرتها بعد الهجرة الكبرى لكي تساير تطور الجماعة الاسلامية فى موطنها الجديدبعد ان أسس الرسول (صلعم) الدولة فى المدينة المنورة ، ومن ثم بدات السور القرآنية المدنيةتتضمن الاحكام والقوانين مع ازدياد القضايا وتنوع المشاكل التى أخذت تواجه المجتمعالاسلامي الاول ، فكان النبى (صلعم) يتخذ من مسجده المكان المفضل لمجلس علمه حيث يلتقىفيه مع المسلمين ليعلمهم كل ما يهمهم من امور دينهم ودنياهم ، ويقرئهم ما نزل به جبريل الامينمن القرآن ، ويفسره ويحفظه لهم ، ويذكر الاستاذ احمد امينفىهذا الصدد أن حفظ القرآنكان موزعا على الصحابة ، فكانوا يحفظون السورة أو جملة آيات ويتفهمون معانيها ، فاذا حذقوا ذلك انتقلوا الى غيرها ، ومما يروى عن أبى عبد الرحمن السلمى فى ذلك قوله : حدثنا الذينيقرأون القرآن كعثمان بن عفان وعبد الله بن مسعود وغيرهما انهم كانوا اذا تعلموا من النبى(صلعم) آيات لم يتجاوزوها حتى يعلموا ما فيها من العلم والعمل . ويقال ان عبد الله بن عمر بنالخطاب اقام على حفظ سورة البقرة ثمانى سنوات ، لا ينتقل من آية الى أخرى حتىيحفظها ويلم بمعناها وتفسيرها (٩٤) .

---

(٩٢) عن كل ما اوردناه عن اخوان الصفا وفكرهم ، انظرد. محمد ناصر – الفكر التربوي ج ٢ من القراءات ، ص ١٧٩ – ٢١١ .

(٩٣) انظر : الاصابة لابن حجر – ج ١ ص ٢٨ ، سيرةابن هشام ج ١ ص ٣٦٦ ، عيون الاثر لابن سيد الناس – ج ١ ص ١٢١ – ١٢٥ .

(٩٤) احمد امين – فجر الاسلام – ص ١٩٧ ، انظـركذلك ، د. فتحي الدجني – أبو الاسود الدؤلي ونشاة النحو العربي – ص ٣٤ .

من ناحية اخرى، تحدثنا المصادر التاريخيةان الرسول (صلعم) بعد ان تم له فتح مكة ، استعمل عليها عتاب بن أسيد ، وكانت لقريش شهرة واسعة وذكر ونشاط كبير فى عالم التجارة ، فأراد النبي الكريم (صلعم) أن يعرف واليه على مكة ويعلمه أصول المعاملات التجارية التى تتفق مع احكام الشرع وتعاليم الاسلام فقال له :اتدرى على من استعملتك ؟ فأجاب عتاب : الله ورسوله أعلم ، فقال النبى (صلعم) :

استعملتك على أهل الله ، بلغ عنى اربعا :لا يصلح شرطان فى بيع ، ولا بيع وسلف ، ولا بيع مالم يضمن ، ولا تأكل ربح ماليس عندك ، ثم رزقه كل يوم درهما ، فجمع ابن أسيد قريشا فى المسجد الحرام وخطبها قائلا :أيها الناس أجاع الله كبد من جاع على درهم ، فقد رزقنى رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ درهما كل يوم، فليست بى حاجة الى أحد(٩٥). فكان هذا الدرهم ـ فيما نعلم ـ أول أجر يحصل عليه أحد الولاة فى تاريخ الاسلام والمسلمين . كذلك خلف رسول الله (صلعم)مع أول عماله على مكة ، معاذ بن جبل وأباموسى الاشعرى يعلمان الناس القرآن ويفقهانهم فى الدين، وكان أولهما من أعلم الصحابة بالحلال والحرام ، ومن أقرئهم للقرآن .

ومما تجدر الاشارة اليه فى هذا المقام ،ان العلم والدرس لم يكونا قاصرين على الرجال وحدهم دون النساء ، فقد أفراد الرسول(صلعم) لهن يوما خاصا يعظهن ويعلمهن ، ومما يروى فى ذلك عن ابى سعيد الخدرى أن النساء اتين النبى (صلعم) وقلن له : غلبنا عليك الرجال، فاجعل لنا يوما من نفسك ، فوعدهن يوما القيهن فيه ، فوعظهن وامرهن فكان فيما قال لهن : ما منكن امرأة تقدم ثلاثة من ولدها الا وكان لها حجاب من النار ، فقالت امرأة ، واثنين ؟ فقال : واثنين (٩٦)

وليس أدل على نجاح المرأة المسلمة فى هذا الميدان واقبالها على العلم والحركة العلمية ما تزال فى مهدها وبدايتها من قصة أم **سلمة أسماء بنت زيد بن السكن الانصارية ،** التى تنسب الى بنى عبد الاشهل الاوسيين ، وكان يقال لها خطيبة النساء لعلمها وعقلها ودينها ، فقد أرادت ان تساوى فضل المرأة المتدينة القابعة فى بيتها تؤدى مهمتها الاولى فى السهر على خدمة أسرتها وتربية أبنائها وحفظ زوجها ، بما كان يفاخر به الرجال عليهن بخروجهم للجهاد وصلاة الجمعة وشهود الجنائز ، فأتت النبى(صلعم) وقالت : انى رسول من ورائى من جماعة نساء المسلمين ، كلهن يقلن بقولى وعلى مثل رأيي . ان الله تعالى بعثك الى الرجال والنساء ، فآمنا بك واتبعناك ، ونحن معشر النساء مقصورات مخدرات ، قواعد بيوت ، وموضع شهوات الرجال ، وحاملات أولادهم ،وان الرجال فضلوا بالجمعات وشهود الجنائز والجهاد ، واذا خرجوا للجهاد حفظنا لهم أموالهم وربينا أولادهم ، افنشاركهم فى الاجر يارسول الله ؟ فالتفت النبي (صلعم) بوجهه الى اصحابه وقال : هل سمعتم مقالة امرأة

---

(٩٥) المغازي للواقدي ـ ج ٣ ص ٩٥٩ ، انظر كذلك :سيرة ابن هشام ج ٤ ص ١٤٣ .

(٩٦) انظر : صحيح البخاري بشرح الكرماني ج ٢ ص٩٩.

أحسن سـؤالا عن دينها من هذه ؟ فقـالوا :بلى من وراءك من النساء أن حسن تبعل احدكن لزوجها وطلبها لمرضاته واتباعها لموافقته يعـدل كل ما ذكرت للرجال ، فانصرفت ام سلمة راضية مستبشرة تهلل وتكبر بما قرر النبى (صلعم)لها ولغيرها من النســاء من حسن الاجر وعظيم الثـواب .(٩٧) .

كذلك اشارت النصوص التاريخيةوالقرآنيةالى قصة **خولة بنت ثعلبة** مع زوجها أوس بن الصامت أخى عبادة الصحابى المعروف ، عندماظاهر عليهـا ، كما كـان شـائعا بين العرب فى الجاهلية ، حيث كان الـزوج اذا غضب علـىزوجته وأراد الكيد لهـا قل : انت على كظهر أمي . فتبين منه لانه شبهها بمن تحرم عليـه ، فلما أرادها أوس بعد ذلك رفضت الاسـتجابة لرغبته وأقسمت له قائلة : والذى نفسي بيـده لا تخلص الى وقد قلت ما قلت حتى يحكم اللـه ورسـوله فينا ، وأسرعت الى الرسول الكريـم (صلعم) آمـلة أن تجـد عنـده الحـل الامثل لمشكلتها وأمثالها من الزوجات اللائى ظللن يعانين من أزواجهن وعادات الجاهلية وتقاليدها المجحفة بهن والتى لا تتناســب مع الاســلام واحكامه وتعاليمه الجديدة ، ورأت هذه المرأة الصالحـة فى شخص نبى العرب ورسول الاسـلام العظيم (صلعم) المربى والمعلم الوحيد القادر على ايجاد التشريع الذى يمكن بواسـطته التفرقة بين يمين الطلاق البين ، أبغض الحلال عند الله ، ويمـين الظهار الذى لو اسـتمر العمل به فى ظـل الدين الجديد لادى الى ضياع الابناء وانحلال رابطـة الزوجيـة التى وصفها القرآن الكريم «بالميثاق الغليظ » وقد نجحت هذه الصحابية الجليلـة بحسن تفكيرها ونقاء سريرتها وغيرتها على سلامة الاسرة والمجتمع الاسـلامى فى مسعاها لـدى النبى (صلعم) عندما استجابت لها السماء ونزل فيها قول الله تعالي : » قد سـمع الله قول التي تجادلك فى وزجها وتشتكى الى الله ، والله يسمع تحاوركما ، ان الله سميع بصير ، الذى يظاهرون منكم من نسائهم .. » وبذلك التشريع السماوى الجديد أبطل الاسـلام ما كان يترتب على يمين الظهار كما كان شـائعا فى الجاهلية من الفرقـة بين الزوجين حفاظا على الاسرة ووحدتها ،وأوجب على من يعود لمثل هذا القسم الكفارة بتحـرير رقبة ،فمن لم يجد فصيام شهرين متتاليين ، ومن لم يستطيع فاطعام ستين مسكينا) ويروى فى هذه القصة عن **السيدة عائشة** ـ رضى الله عنها ـ قولها : تبارك الذى وسع سمعه كل شيء انى لاســمع كلام خولة بنت ثعلبة ويخفى على بعضه وهي تشتكى زوجها الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وهي تقول : يارسول الله ،أبلى شـبابي ، ونثرت له بطنى حتى اذا كبر ســنى وانقطع ولدى ظاهر منى ، اللهم انى اشكو اليك فما برحت حتى نزل جبريل عليه السلام بهـذه الآيات « قد ســمع الله قول التى تجادلـك فى زوجها وتشتكى الى الله .. » كذلك روى عـن عمر بن الخطاب انه خرج يوما من المسـجد ومعه الناس ، فمر بعجوز فاستوقفته وأخذت تنصحه وتعظه قائلة : هيهات ياعمر ، عهدتك وانت تسمى

(٩٧) انظر : الاستيعاب لابن عبد البر ـ بهامش الاصابة لابن حجر ـ جـ ٤ ص ٢٣٧ ـ ٢٣٨ . وكذلك الاصابة لابن حجر ـ جـ ٤ ص ٢٣٤ .

عميرا فى سوق عكاظ ترع الصبيان بعصاك فلم تذهب الايام حتى سميت عمر ، ثم لم تذهب الايام حتى سميت أمير المؤمنين ، فاتق الله فى الرعية ، واعلم انه من خاف الوعيد قرب عليه البعيد ، ومن خاف الموت خشي الفوت ، فقال له رجل ممن فى صحبته ، ياأمير المؤمنين حبست الناس عن هذه العجوز ، فرد عليه قائلا: ويلك ، أتدرى من هى ؟ هذه امراة سمع الله شكواها من فوق سبع سماوات ، انها خولة بنت ثعلبة التي أنزل الله فيها » قد سمع الله ..) وذكر الآيات ، ثم أقسم أمير المؤمنين قائلا : والله لو أنها وقفت تحدثنى الى الليل ما فارقتها الا للصلاة(٩٨)

هكذا نجح الاسلام منذ ايامه الاولى وعهده المبكر فى جذب المرأة الى مجالس الدرس والعلم ، ومما يروى فى هذا الشأن ان كلا من ام كلثوم بنت عقبة ، وكريمة بنت المداد ، كانتا ممن عرفن الكتابة ، بينما كانت السيدة عائشة ، وأم سلمة هند بنت أبى أمية ، رضى الله عنهما ، من بين أمهات المؤمنين اللائى يقرأن القرآن ويتفقهن فى الدين ولا يكتبن ، كما يروى عن عائشة بنت سعد بن أبى وقاص الزهرى القرشى أن والدها الصحابى المعروف ، أول من ضرب بسهم فى سبيل الله ، وأحد العشرة المبشرين بالجنة ، وأحد الستة من أهل الشورى ، قد علمها الكتاب وفقهها فى الدين ، فكانت ممن يروى أحاديث رسول الله (صلعم) عن ابيها(٩٩) .

ومما تجدر ملاحظته فى هذا المقام أن المرأة فى هذه الفترة المتقدمة فى تاريخ الحركة العلمية فى الاسلام اشتغلت بالتدريس ولا سيما تعليم النساء الكتابة والخط ، وتحدثنا النصوص أن الشفاء بنت عبدالله العدوية القرشية احدى المهاجرات الاوائل كانت ممن اشتهرن بالعقل والفضل والعلم ، وقد اقطعها النبى (صلعم)دارها عند السوق بالمدينة المنورة ، وكان ــ عليه الصلاة والسلام ــ يقيل عندها ، فاتخذت له فراشا وازارا ينام فيه ، وكانت ممن يعرفن الكتابة وتعلمها لنساء المسلمين بالمدينة ، ويروى فى ذلك أن الرسول الكريم (صلعم) دخل داره فى أحد الايام عند أم المؤمنين حفصة بنت عمر بن الخطاب ، وعندها الشفاء هذه فقال لها : « الا تعلمين حفصة رقية النملة كما علمتها الكتابة » ويذكر فى هذا الصدد أن النبى (صلعم) رخص فى الرقية من الحمة والعين والنملة ، وهذه الاخيرة داء كان معروفا عند العرب فى صورة قروح تخرج من الجنبين ، فيشعر المصاب به كأن نملة تدب عليه وتعضه (١٠٠) ، وقد استمرت الشفاء تحتل مكانة مرموقة فى مجتمع النساء الفضليات بالمدينة بصحبتها وعلمها حتى ذكر أن عمر بن الخطاب كان يقدمها فى الرأى ويرعاها ويفضلها «وربما ـ كما قيل ــ ولاها شيئا من أمر السوق» بالمدينة حيث كانت دارها بالقرب من درب الحكاكين .(١٠١)

---

(٩٨) انظر : الاصابة لابن حجر ص ٤ ص ٢٩٠ ، أسباب النزول للواحدى ص ٢٧٣ ، د. عبد السلام الترمانيني ــ تاريخ النظم والشرائع ــ ص ٣٤٨ .

(٩٩) فتوح البلدان للبلاذري ــ ص ٥٨٠ ــ ٥٨١ ، انظر كذلك ــ الاصابة لابن حجر جـ ٢ ص ٣٣ .

(١٠٠) انظر : ابن القيم الجوزية ــ الطب النبوي ص١٢٧ ، ص ١٣٧ ، ١٤٣ ــ ١٤٤ ، فتوح البلدان للبلاذري ص ٥٨٠ .

(١٠١) الاصابة لابن حجر ــ جـ ٤ ص ٣٤١ ــ ٣٤٢ .

هكذا ساهمت المرأة المسلمة فى الحياة العلمية المبكرة ، وكان لها فى نفس الوقت دور لا يمكن انكاره فى تطورها وازدهارها ، ومما يروى عن السيدة عائشة ـ رضى الله عنها ـ قولها : نعم النساء الانصار ، لم يمنعهن الحياء أن يتفقهن فى الدين ، فكانت المرأة المسلمة عامة تسأل الرسول (صلعم) فى كل ما تريد ، وما يعن لها من أمور الدين والدنيا ، سواء فى مجلسه العلمي الذى خصصه لهن فى مسجده ـ كما مر بنا ـ أو خارجه ، فاذا وجد ـ عليه الصلاة والسلام ـ ما يمنعه من التصريح لها بحكم الشرع أمر احدى زوجاته أن تفهمها اياه .

كان لابد لهذه الحركة العلمية الدينية التي بدأت منذ أيام الرسول (صلعم) على ايدى أمهات المؤمنين ومجموعة من الصحابيات الفضليات أن تستمر وتتسع وتتشعب وتؤتى اكلها فى الفترات التالية والعصور المتتابعة ، **ولنا هنا وقفة قصيرة نتعرف من خلالها على أهمية هذا الدور وأثره ، ومدى مساهمة المسجد فيه .**

فتحدثنا النصوص أنه نبغ عدد غير قليل من النساء فى مختلف العصور الاسلامية وفى فروع متعددة من العلوم خاصة الدينى منها ، بل لقد تفوق بعضهن واشتهرن حتى أخذ الرجال عنهن ، كما أفاد من علمهن عدد من الفقهاء والمحدثين وغيرهم ممن تمتع بشهرة واسعة فى عالم الاسلام الكبير ، فيحدثنا ابن خلكان ان السيدة **نفيسة بنت الحسن بن زيد بن الحسن بن على بن أبى طالب ـ رضى الله عنهم أجمعين ـ** انها دخلت مصر مع زوجها اسحاق بن جعفر الصادق ، وكانت من الصالحات التقيات ، فاتخذت لنفسها مجلس عام فى دارها ، حتى ذكر أن الامام الشافعي عندما حضر الى مصر كان يحضر مجلسها ويسمع منها الحديث ، وقد توفيت ـ رضى الله عنها ـ فى سنة ٢٠٨ هـ ودفنت بالقاهرة وما يزال قبرها الى اليوم معروفا ويزار من قبل المصريين .(١٠٢)

كذلك **ذكر السيوطى ست الاكياس موفقية بنت عبد الوهاب المصرية** ، (ت : ٧١٢ هـ) ، وأم زينب فاطمة بنت عباس البغدادية الاصل ، (ت : ٧١٤ هـ) من بين علماء مصر ومحدثيها ، ونعت الاخيرة بأنها « سيدة نساء زمانها » وكانت زاهدة قانتة وافرة العلم لها مجلس وعظ وتذكير ، زارت دمشق قبل ان ينتهي بها المطاف فى القاهرة « فانصلح بها نساء دمشق ثم نساء مصر وكان لها قبول زائد ووقع فى النفوس »(١٠٣)

أما الرحالة ابن بطوطة فيحدثنا بدوره عن واحدة أخرى من هؤلاء النسوة المحدثات الصالحات سمع عن علمها وفضلها عندما زار بغداد سنة ٧٢٧ هـ فذكر أنه حضر بجامع الخليفة ـ أحد مساجد عاصمة المنصور الثلاث الجامعة ـ حلقة درس الشيخ العالم المحدث ابى حفص سراج الدين عمر بن علي القزويني ، أمام العراق فى ذلك الوقت وفقيهه المبرز ، وسمع منه أنه أخذ جميع مسند أبى محمد عبد الله بن عبد الرحمن الدارمى عن الشيخة الصالحة العالمة المحدثة بنت الملوك ،

---

(١٠٢) ابن خلكان ـ وفيات الاعيان ـ جـ ٥ ص ٢٢٣ ـ ٢٢٤ ، د. علي عبد الواحد وافي ـ المرأة في الاسلام ـ ص ٢٦ .

(١٠٣) السيوطي ـ حسن المحاضرة ـ جـ ١ ص ٢٢٠.

فاطمة بنت العدل تاج الدين ابى الحسن على بن ابى بدر ، التى روته بدورها عن مجموعة أخرى من كبار المحدثين والفقهاء الذين درست عليهم وأخذت عنهم (١٠٤)

فاذا انتقلنا الى بلاد الشام سمعنا عن ام محمد فاطمة بنت ابراهيم بن محمد بن جوهر البطائحى التى كانت من أشهر المحدثات المتفقهات ، سمع منها واخذ عنها الحديث العالم الفقيه والمحدث المعروف شمس الدين محمد بن أبى بكر الدمشقى الحنبلى المعروف بابن قيم الجوزية (١٠٥)

كذلك أخذ العالم المحدث والمؤرخ المشهور ((**ابن عساكر**)) ، صاحب أكبر موسوعة عرفها التاريخ الاسلامى فى تاريخ دمشق ، الحديث عن عدد من النساء المشتغلات بالعلم والدين من بينهن ملكة بنت داود بن محمد التى لقبت بالعالمة ، وست العجم فاطمة بنت سهل ، التى عرفها بالعالمة الصغيرة ، وكريمة بنت احمد المروزى المحدثة ، الذى اشتهر مجلسها العلمى فى مكة ، ويقال ان الخطيب البغدادى قرأ عليها صحيح البخارى فى خمسة أيام . (١٠٦)

هكذا وجدت المرأة العالمة الصالحة المحدثة الواعظة المتفقهة فى علوم الدين واثبتت جدارتها ومكانتها بجانب الرجل فى ميدان العلم فى البلاد الاسلامية كلها وعلى امتداد التاريخ وفى كل العصور .

والذى لاشك فيه أن بعضا من هؤلاء النسوة اللائى اشتغلن بالعلم والفقه والحديث والوعظ وغير ذلك من العلوم الدينية ، قد بلغن درجة عالية من الصلاح والزهد والتقوى والايمان ، فعقدن مجالس علمهن فى دورهن أو فى المساجد كالرجال تماما ، فيحدثنا ابن عساكر فى ترجمته ((لست العجم)) التى أشرنا اليها قبل قليل ، أنها ((كانت تعظ النساء فى بعض المساجد)) . (١٠٧)

ولا يفوتنا فى هذا المقام أن نشير الى أنه وجدت كذلك من بين الجوارى مجموعة من اللائى برزن فى علوم القرآن والحديث والفقه واللغة والادب والشعر ، كان لهن شأن ودور فى النهوض بالحركة الثقافية الاسلامية ، كما أخذ عنهن العديد من الرجال العلماء ، فيحدثنا مؤرخ الاندلس المشهور ، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن محمد ، المعروف بالمقرى (ت: ١٠٤١ هـ) فى مؤلفه الكبير ((نفح الطيب)) أنه كان لابن المطرف اللغوى جارية أخذت عن مولاها النحو واللغة حتى فاقته وتفوقت عليه ، كما برعت فى علم ((العروض)) وحفظت عن ظهر قلب كتابى ((الكامل)) لابى العباس محمد المبرد ، و ((الامالى)) لابى على القالى ، فتعلم على يديها عدد كبير من

---

(١٠٤) رحلة ابن بطوطة ـ ج ١ ص ١٤٢ .

(١٠٥) انظر : مؤلفه : الطب النبوي ـ المقدمة التي كتبها للتعريف به الاستاذ عبد الغني عبد الخالق ص(ب).

(١٠٦) انظر : د. سعيد عاشور ـ بعض اضواء جديدة على ابن عساكر والمجتمع الدمشقي فى عصره في ضوء تاريخ الكبير ، بحث لم ينشر بعد القاه فى الاحتفالات بذكرى مرور تسعمائة سنة على ولادة المؤرخ الكبير فى دمشق ـ ابريل ١٩٧٩ ـ انظر كذلك : آدم متز ـ الحضارة الاسلامية جـ٢ ص ١٢٧ ، ص ١٢٨ ، ما ذكره عن كل من العالمة الفقهية ستيتة بنت القاضي ابي عبد الله ، وام الفتح بنت القاضي ابي بكر .

(١٠٧) انظر : مقال د. سعيد عاشور السابق الاشارة اليه ص ١٧ .

العلماء هذين الكتابين وشرحهما ، بالاضافة الى علم العروض الذى تفوقت فيه على الرجال فى تدريسه حتى اشتهرت بين طلابها باسم « العروضية » (١٠٨) . الا أن العلم والفضل والادب والثقافة كصفات للقيان بقيت تحظى بالقدر الادنى والدرجة الثانية بالنسبة الى المؤهلات الاخرى المطلوبة فى أسواقهن ، كجمال الخلقة ، واعتدال القوام ، ورقة الصوت وغيرها من الصفات الجسمانية التى كان لابد من توافرها فيهن لكى يرتفع ثمنها ويصل فى بعض الاحيان الى عشرات الالاف من الدنانير ، ومما يذكر فى هذا الشأن أن احداهن وكانت تدعى حبشية جارية عون ، بلغ ثمنها مائة وعشرين الف دينار .(١٠٩)

فاذا عدنا الى حديثنا الاول ــ بعد هذا الاستطراد الضرورى والمفيد للتعريف بدور المرأة فى ميدان العلم ــ نجد أن بداية الحركة العلمية كانت فى المدينة المنورة باعتبارها الحاضرة التي نشأت فيها دولة الرسول (صلعم) ثم أصبحت بعد ذلك اولى عواصم الدولة الاسلامية خلال عصر الراشدين وقبل أن يغادرها علي بن أبى طالب ــ رضى الله عنه ــ الى الكوفة ، ففى خلال هذه الفترة التى أمتدت من بعد الهجرة حتى سنة ٣٦ هـ تقريبا كانت المدينة المنورة مركز الحركة العلمية الاسلامية وقلبها النابض حيث تخرج من « مدرستها » وعلى يدى الرسول الاعظم (صلعم) والمعلم الاول ، مجموعة من كبار الصحابة وابنائهم الذين جلسوا اليه ، وسمعوا منه ، واخذوا ورووا عنه . كان من أعلمهم وافقههم عمر بن الخطاب ، وعلي بن أبى طالب ، والعبادلة المشهورون : عبدالله بن مسعود ، وعبدالله بن سلام ، وعبدالله بن عمر ، وعبدالله ابن عمرو بن العاص ، وزيد بن ثابت ، ومعاذ بن جبل ، وابو الدرداء عويمر بن عامر ، وسليمان الفارسى ، وأنس بن مالك ، وأبو موسى الاشعرى ، وعبادة بن الصامت ، كما كانت السيدة عائشة رضى الله عنها ، بدورها من أشهر علماء هذه الطبقة الاولى .(١١٠) هؤلاء وغيرهم ، يمكن اعتبارهم نواة الحركة العلمية الدينية التى انطلقت من الحجاز الى الامصار المفتوحة لا سيما العراق والشام ومصر ، فكان للمساجد الجامعة الاولى فى ابصرة والكوفة ودمشق والفسطاط ، وشرف استقبال هؤلاء الصحابة ومن تتلمذ على أيديهم ، فكانت دورسهم ومجالسهم العلمية فى تلك المساجد الجامعة بالاضافة الى المسجد النبوى ، والبيت العتيق فى مكة الخطوة الاولى على طريق نشر العلوم الدينية وتطور الفكر الاسلامى وازدهاره .

وبعد استكمال الفتوح ، شرقا وغربا ، فى العصر الاموى ، لاسيما فى خلافه الوليد بن عبد الملك ــ كما رأينا ــ أصبحت الرحلة فى طلب العلم ، مع ازدياد النشاط التجارى واتساع دائرته لدى المسلمين ، واهتمامهم باداء فريضة الحج وزيارة قبر المصطفى (صلعم) ، أصبحت هذه الامور كلها على رأس الاسباب والعوامل التى ربطت بين مسلمى المشرق والمغرب ، فكان ارتحال الطلاب من بلادهم واوطانهم للالتحاق بحلقة فقيه أو عالم أو محدث من الذين ضربوا

---

(١٠٨) انظر : د. علي عبد الواحد وافي ــ المرأة فى الاسلام ــ ص ٢٧ .

(١٠٩) انظر رسائل الجاحظ جـ٢ ص ١٧٧

(١١٠) احمد امين ــ فجر الاسلام ــ ص ١٤٦ .

بسهم وافر فى هذه العلوم أو غيرها من أبرزمظاهرالنشاط العلمى ، كما كانت فى الوقت نفسه من الاسباب الرئيسية التى ساعدت على انتقال العلوم والمعارف وتبادلها بطريقة مباشرة وبسرعة ويسر بين المشرق الاسلامي ومغربه خلال العصر الوسيط ، وكان لاصالة وعراقة مدارس المشرق العلمية والادبية والفنية فى الحجاز والعراق والشام ومصر ــ بصورة خاصة ــ اكبر الاثر على فكر وعلم وفن المغاربة ، ولا يخفى على الباحث المدقق أهمية اللقاء المباشر بين الطالب واستاذه ، فسماع الاول واخذه مباشرة من الثانى وتتلمذه على يديه بالجلوس اليه ، ينمى قدرات الثانى وينوع من ثقافته ، ويفتق ذهنه ويوسع مداركه لتسع تجارب وخبرات كل من يلقاهم من الفقهاء والعلماء المشهود لهم ، والذين ، غالبا ما تكون ، شهرتهم قد سبقتهم الى المناطق البعيدة ، وكما يقول المثل الدارج والمعروف : « لكل شيخ طريقة » .

ويحدثنا فى هذا المقام ابن خلدون ، ليس بحسه العلمى وعقله المتفتح فقط ولكن بخبرته وتجربته كذلك فيقول : « ان البشر يأخذون معارفهم واخلاقهم وما ينتحلون به من المذاهب والفضائل ، تارة علما وتعليما والقاء ، وتارة محاكاة وتلقينا بالمباشرة ، الا ان حصول الملكات عن المباشرة والتلقين أشد استحكاما واقوى رسوخا ، فعلى قدر كثرة الشيوخ يكون حصول الملكات ورسوخها ، فلقاء أهل العلوم وتعدد المشايخ يفيده تمييز الاصطلاحات بما يراه من اختلاف طرقهم فيها فيجرد العلم عنها ويصحح معارفه ويميزها عن سواها مع توقية ملكته بالمباشرة والتلقين ، وكثرتهما من المشيخة عند تعددهم وتنوعهم ، وهذا لمن يسر الله عليه طرق العلم والهداية ، فالرحلة لابد منها فى طلب العلم لاكتساب الفوائد والكمال بلقاء المشايخ ومباشرة الرجال ».(١١١)

وقد أفاضت النصوص التى بين أيدينا فى وصف مجالس العلماء والفقهاء والمحدثين والقصاص والحفاظ وغيرهم من شيوخ العلم والنابهين فيه ، التي كانوا يعقدونها فى المساجد الجامعة باعتبارها مراكز الحركة العلمية الاولى والهامة فأقبل الناس على تلك الحلقات للتعرف على علوم الدين والدرس والتحصيل ، فيحدثنا ابن خلكان ان ابا عثمان ربيعة بن أبى عبد الرحمن فروخ المعروف بربيعة الرأى ، فقيه أهل المدينة وأستاذ مالك ، كان اذا جلس فى حلقته بالمسجد النبوى اتاه مالك والحسن وأشراف أهل المدينة وأحدق الناس به ، فلما توفى سنة ١٣٦ هـ ، قال فيه الامام مالك « ذهبت حلاوة الفقه منذ مات ربيعة الرأى » . (١١٢)

ومما يستوقف النظر فى هذا المقام ، ان حلقات الدرس كانت تتسع او تضيق تتعدد صفوفها أو تقل ، تمشيا مع أعداد الطلاب الذين يتحلقون حول القائم بالتدريس وهذه الاعداد بدورها كانت تتوقف على مدى شهرة « الشيخ » ورسوخ قدمه وعلو كعبه في تخصصه ، بالاضافة الى طريقته فى التدريس ، فيحدثنا القزويني ان العالم الكبير رضى الدين النيسابورى الذى فاق

---

(١١١) مقدمة ابن خلدون ــ ص ٣٤٦ .

(١١٢) وفيات الاعيان لابن خلكان ــ جـ ١ ص ٣٢٥ ــ ٣٢٦ .

جميع علماء عصره حتى عرف « بأستاذ البشر »كانت حلقته فى مسجد البخارى تضم اربعمائة من الطلاب الفضلاء النابهين ، وعزى هذا الاقبال الكبير على درس الشيخ رضى الدين الى طريقته فى التدريس التي كانت لاتقوم على التلقين والاملاء فقط ، كما كان معروفا وشائعا فى زمانه ، بل الى اهتمامه كذلك بعقد المناظرات بين الطلاب ومنحهم فرصة الحوار والمناقشة للاجتهاد بالراى والتدليل على صحته ، فتنمو فيهم القدرة على الجدل العلمي والفكر ، ويتعرف كل منهم على مقدار حصيلته العلمية ومدى استيعابه لكل ما قرأ او سمع من شيوخه وزملائه على السواء ، لذلك اثر عن النيسابورى أنه كان من ائمة العلماء الذين جعلوا من « المناظرة » علما له أصول وقواعد وضوابط . (١١٣)

ومن حسن الحظ ان الجغرافي العربي المقدسي (ت : ٣٨٧ هـ) قد حفظ لنا مثالا لتلك المناقشات والمناظرات التي كانت تأخذ مكانها فى حلقات الدرس ومجالس العلم من حين لآخر بين الطلاب بعضهم البعض او العلماء على السواء ، فقال : « كنت يوما فى مجلس أبي الميكالي رئيس نيسابور ، وقد حضر الفقهاء للمناظرة فسئل أبو الهيثم عن دليل جواز التيمم بالنورة ، (اى الحجر الذى يحرق ويعمل منه الكلس) فاحتج بقول النبي ــ صلى الله عليه وسلم ــ جعلت لى الارض مسجدا وطهورا ، فعم الارضين كلها ، فقال السائل انما عنى السهل لا الجبل ، ثم كثر الكلام والجلبة واعجبوا بقولهم ، فقلت لابي ذر بن حمدان وكان اشغبهم ، مانكر على قائل لو قال : العلة ما ذكرها هذا الفقيه الفاضل لان الله تعالى قال :ادخلوا الارض المقدسة وهي جبال فجعل يخردك فى كلامه ويورد مالا ينقض ماذكرناه ، ثم قال الفقيه سهل بن الصعلوكي ، انما قال : ادخلوا الارض ولم يقل اصعدوا الجبل » . (١١٤) هكذا كانت تدور المناقشات والمساجلات بين الفقهاء وفى مثل تلك المواضيع الدينية على وجه الخصوص فتتصارع الاراء ويشتد الجدل ويكثر الشغب ، ويحاول كل من المشتركين فى الحوار ان يدلى برأيه ويؤيد وجهة نظره بالنصوص القرانية ما امكن ، ولانستبعد ان يكون هذا المنهج والاسلوب هو نفسه الذى يتبعه الطلاب فى مناقشاتهم وحوارهم مع بعضهم البعض او مع شيوخهم ، وان كنا نرجح خلوها من تلك المشاغبات والجلبة التي اشار اليها المقدسى ، لاسيما بعد ان اصبح هناك قواعد وأصول للمناظرة ــ كما ذكرنا ــ ومراعاة لقدسية المكان ، واحتراما للشيخ فى مجلسه اذا كان بالمسجد .

وكان التفاوت في اعداد الطلاب فى حلقات الدرس ــ كما ذكرنا ــ من الظواهر الطبيعية ، فتحدثنا النصوص أن الاديب الفقيه أبو الطيب سهل الصعلوكي الذى اشار اليه المقدسي فى النص السابق ، والذى عمل مفتيا بنيسابور ، كانت حلقته تزدحم بجموع الطلاب حتى ذكر انه حضر مجلسه فى عشية الجمعة الاخيرة من شهر المحرم سنة ٣٨٧ هـ اكثر من خمسمائة طالب، بينما كان

---

(١١٣) انظر : القزويني ــ آثار البلاد واخبار العباد ــ ص ٤٧٤ .

(١١٤) المقدسي ــ احسن التقاسيم ــ ص ١٨٦ ــ ١٨٧ .

مجلس ابى حامد بن محمد الاسفراييني (ت : ٤٠٦ هـ) امام الشافعية فى بغداد ، الذى يعقد فى مسجد عبدالله بن المبارك يحضره ما بين الثلاثمائة والسبعمائة فقيه . (١١٥) ولاعجب فى ذلك ، فمهما كثر عدد الطلاب وازدحمت بهم حلقات الدرس ، كان كل منهم ، كما يحرص على أن يجد لنفسه مكانا بالمجلس ، يفسح لزملائه الاخرين تأسيا بما اثر عن الرسول الكريم (صلعم) الذى كان يأمر اصحابه أن يفسحوا لاخوانهم في الدين الذين كانوا يحضرون مجلسه فى المسجد النبوى ــ تطبيقا لقول الله عز وجل : (يا أيها الذين امنوا اذا قيل لكم تفسحوا فى المجالس فافسحوا يفسح الله لكم ، واذا قيل انشزوا فانشزوا ، يرفع الله الذين امنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات ، والله بما تعملون خبير)

وكما تعددت حلقات الدرس فى المساجد الجامعة فى الكم ، تنوعت ايضا فى الكيف ، حتى يمكن القول أنها شملت مختلف العلوم الشرعية (النقلية)، فكان طالب العلم يجد في المسجد الواحد جل ما يناسبه من تلك العلوم مما يسهل عليه الدراسة وييسر له تحصيل مايريد ، وما عليه الا ان يتنقل من حلقة الى اخرى سعيا وراء بغيته ، فشابهت تلك المساجد الجامعة الى حد بعيد الجامعات فى عصرنا الحاضر ، ومن اشهر امثلتها المعروفة ، جامع عمرو بن العاص بالفسطاط ، الذى قال عنه المقدسي وعن رواده ،« ليس فى الاسلام اكبر مجالس من جامعة ، ولا احسن تجملا من أهله ، أهل من نيسابور ، وأجل من البصرة واكبر من دمشق » ثم اشار الى اقبال المصريين على العلم واختلافهم الى مجالسه فقال :« وبين العشائين جامعهم مفتص بحلق الفقهاء وائمة القراء وأهل الادب والحكمة ، دخلتها مع جماعة من المقادسة فربما جلستا فتحدث فنسمع النداء من الوجهين دوروا وجوهكم الى المجلس ، فننظر فاذا نحن بين مجلسين ، على هذا جميع المساجد ، وعددت فيه مائة وعشرة مجالس ، فاذا صلوا العشاء اقام بعض الى الثلث ، واكثر سوقهم اذا رجعوا من الجامع ، ولا ترى أجل من مجالس القراء به » (١١٧) لذلك تمتعت المساجد الجامعة بمكانة عظيمة ونالت الحظوة والاهتمام الاكبر من جانب القائمين على الامر فى بلاد الاسلام كلها ، سواء لاقامتها او لترميمها وتوسعتها ، فتحدثنا النصوص ان احمد بن طولون عندما اراد ان يبني مسجده الجامع بالقطائع ، عاصمته الجديدة فى مصر قال : أريد أن ابنى بناء ان احترقت مصر بقى وان غرقت بقى ، فأشاروا عليه أن يبنيه بالجير والرماد والاجر الاحمر ولايجعل فيه اساطين رخام لانه لاصبر له على النار ، فاستجاب ابن طولون للرأى ، وبنى فى مؤخرة مسجده ميضأة وخزانة شراب فيها جميع الاشربة والادوية ،وعليها ، خدم وفيها طبيب جالس يوم الجمعة لحادث يحدث للحاضرين للصلاة . فكان المسجد الضخم ، وما الحق به من المرافق ، من المساجد الجامعة الاولى في عالم الاسلام التي انفردت وتميزت عن غيرها بتقديم الخدمات الطبية للمصلين

(١١٥) انظر : آدم متز ــ الحضارة الاسلامية فى القرن الرابع الهجري ــ جـ ١ ص ٢٥١ ــ ٢٥٢ .

(١١٦) سورة المجادلة/١١ ، انظر كذلك : اسباب النزول للواحدي ص ٢٧٦ .

(١١٧) المقدسي البشاري ــ أحسن التقاسيم فى معرفة الاقاليم ــ ص ١٩٧ ، ٢٠٥ .

وقد استمر العمل فى بنائه اكثر من ثلاث سنوات وبلغت النفقة عليه مائة وعشرين الف دينار . (١١٨) 'فاذا انتقلنا الى مسجد الحاكم بأمر اللـه الفاطمي نجد أنه بعد ان ضربه الزلزال فى سنة ٧٠٢ هـ ، اهتم الامير ركن الدين بيبرس الجاشنكير باصلاحه واعادة تعميره متأدية رسالته الدينية والعلمية ، وأنفق عملية الترميم اكثر من اربعين ألف دينار ، ثم رتب فيه دروسا اربعة لاقرار الفقه على مذاهب الائمة الاربعة ، يقوم بالتدريس فيها قاضي قضاة المذهب ، بالاضافة الى درس لتلقين القرآن الكريم واخر لتعليم الحديث النبوى الشريف ، وثالث للقراءات السبع ، ورابع لعلم النحو ، وخصص لكل من هـذه الدروس عالما متخصصا ، ومعه عدد محدود من الطلاب يدرسون عليه ، كما أفرد مدرسا يقرىء أيتام المسلمين كتاب الله عز وجل ، ولاستكمال مقومات الدراسة لهؤلاء الطلاب الذين ترعاهم الدولة وتتعهدهم ، ولتسهيل مهمتهم فى التحصيل والقراءة والبحث ، جعل الامير المملوكي فى المسجد خزانة كتب جليلة جمع فيها أمهات الكتب واهم المؤلفات فى كل تلك العلوم لتكون تحت أيدى الدارسين والمدرسين على السواء (١١٩) .

أما بغداد ، عاصمة المنصور المدورة ، فكان مسجدها الجامع الذى شيده أبو جعفر بجوار القبة الخضراء ، أول المساجد فى حاضرة العباسيين الجديدة ، بناه الخليفة بالطين واللبن ورفع سقفه على أساطين من الخشب ، وكان يشغل مساحة مربعة الشكل تقريبا ، طول ضلعها مائتا ذراع : ويروى ان الحجاج بن ارطأة هو الذى خط المسجد فجاءت قبلته غير مستقيمة يحتاج المصلى ان ينحرف الى باب البصرة لانه وضع بعد القصر ، وكان القصر غير مستقيم على القبلة . (١٢٠)

ولما تولى الرشيد أعاد بناء المسجد بالاجر والجص ، وبقى محرابه منحرفا بعض الشيء : كما كان من قبل ، الا ان المسجد ظل على الدوام يتمتع بمكانة فريدة لدى الناس جميعا وأهل العلم والمشتغلين به بصورة خاصة باعتباره مركز الحياة الفكرية فى عاصمة الخلافة العباسية طيلة ستة قرون تقريبا ، وقد لمس الرحالة اليهودى بنيامين التطيلى ، عندما زار بغداد سنة ٥٦٦ هـ المكانة الخاصة التي كان يتمتع بها هـذا المسجد الجامع من جانب الدولة عندما يخـرج موكب الخليفة فى احتفال مهيب فى احدى المناسبات الرسمية من قصره الى هناك فقال : « فيتوجه الموكب الى المسجد الجامع للمسلمين فى باب البصرة » (١٢١) . حيث كان عليه ــ كما جرى عليه العرف والتقاليد ــ أن يخطب الناس ويؤم المصلين . كما تحدث عن هذا المسجد الجامع أيضا الرحالة ابن بطوطة عندما زار بغداد فى سنة ٧٢٧ هـ ، كما ذكرنا من قبل .

فاذا انتقلنا الى المغرب الاسلامى نجد ــ على سبيل المثال ــ مسجد الزيتونة الجامع فى تونس ، الذى زاحم مسجد سيدى عقبة بالقيروان فى سمو المكانة العلمية ، فأشار صاحب الحلل السندسية

(١١٨) خطط المقريزي ــ جـ ٢ ص ٢٦٦ ، انظر كذلك : حسن المحاضرة للسيوطي جـ ٢ ص ١٨٠ ــ ١٨٢ .

(١١٩) خطط المقريزي ــ جـ ٢ ص ٢٧٨ .

(١٢٠) انظر : دليل خارطة بغداد المفصل للدكتورين مصطفى جواد ، احمد سوسة ــ ص ٥٦ ، طاهر العميد ــ بغداد مدينة المنصور المدورة ــ ص ٢٦٩ ، ٢٧١ ، ص ٢٧٧ ، انظر كذلك : الكامل لابن الاثير جـ ٥ ص ٥٧٤ .

(١٢١) انظر : طاهر العميد ــ بغداد ، مدينة المنصور المدورة ــ ص ٢٩٩ .

الى كثرة حلقات الدرس تتناثر فى جنباته فقال :« جامع الزيتونة مسجد اذا بدا لك ثبلج نوره اللامع ، أيقنت أنه الجامع المفرد،والمفرد الجامع،روض العبادة ومعبد الرياضة ، بستان علوم ، وطود عنايات ، ما سرح ناظر المؤمن فى أثنائه الا امتلأ علما من بادرات ثنائه ، يحكى بجماله اجمل عروس ، صيغ لها من معادن الطروس قلائد حلق الدروس ، تحسب مدرسيها أسود غياض ، ودوائر تلامذتهم حياضا فى رياض ، لا عيب فيه غير أنه غدا بين أقرانه بمرتبة الصدر » (١٢٢)

ثم تحدث المؤلف عن جهود القائمين على التدريس فيه ، ووافرة عطائهم في مختلف العلوم ، واشار الى أن عددا كبيرا منهم لا يكتفى بدرس واحد فى اليوم ، وانما تتعدد مجالسهم وتتنوع دروسهم لكى تشمل اكبر قدر ممكن من العلوم ،ثم يصف جهد أحدهم فيقول : « فهذا سعيد الشريف مثلا له مجلسان فى اليوم أولهما من الصباح الى الزوال يدرس فيه الكتب التالية : المحلى فى الاصول ، الكبرى فى العقائد ، السعد في البلاغة ،القطب فى المنطق ، أما مجلسه الثانى فقد خصصه لدراسة الفقه المالكى من كتاب مختصر الشيخ خليل » . ثم قام بعد ذلك بعملية حسابية حصر فيها عدد الشيوخ ودروسهم وخرج منها بنتيجة هامة توضح حكاية هذا المسجد الجامع السامية فى ميدان العلم قائلا : « فيكون عدد الدروس النظامية اليومية فى جامع الزيتونة لا تقل عن المائة والعشرين درسا فى مختلف العلوم » (١٢٣).

اما مسجد قرطبة الجامع فهو دون منازع اجمل واعظم مثال فى فن البناء وعمارة وزخرفة المساجد فى المشرق والمغرب على السواء ، كما انه يضم بين جدرانه أكبر واروع بيت للصلاة حتى يخيل لكل من يقف فيه انه وسط غابة كثيفة من الاشجار العالية المتفرعة لكثرة صفوف الاعمدة الرشيقة التى تحمل ارجل العقود التى ترفع الى طابقين بنيت بالاحجار البيضاء والآجر الاحمر بالتناوب مما زاد فى جمال هذا «البيت» وعمارته التى تملأ النفس بقدر كبير من الاجلال والرهبة والقدسية مع قدر آخر لا يقل عنه من التقدير والاعجاب والاعزاز لأولئك الذين فتحوا تلك البلاد ونشروا فى ربوعها الاسلام ، واقاموا دولته الكبرى التى استمرت أكثر من ثمانية قرون شيدوا خلالها مثل هذا الصرح الاسلامى العتيد الذى لا يدانيه فى جمال الهندسة وعظمة البناء وحسن الزخرفة بناء آخر فى عالم الاسلام الواسع وسيبقى هذا المسجد الجامع على امتداد الزمان ــ بالرغم من كل المحن والظروف الصعبة التى تعرض لها ــ دليلا شامخا يؤكد ما بلغه مسلمو الاندلس من تقدم وتحضر فى العصر الوسيط . (شكل ٤)

ويشارك بيت الصلاة فى هذا المسجد الجامع فى روعة بنائه ، المحراب والقبة الفريدة التى تعلوه ، وكلاهما لا يوجد له نظير فى العمارة الاسلامية كلها .

واما بناء المسجد ، فقد بداه الامير عبدالرحمن الداخل فى سنة ١٦٩ هـ ثم تناوله من بعده الامراء والخلفاء بالزيادة والتوسعة والتجميل حتى اخذ شكله النهائى ــ الحالى ــ

(١٢٢) الوزير السراج ــ الحلل السندسية فى الاخبار التونسية ــ ج ١ ق ٣ ص ٥٦٧ .

(١٢٣) المصدر السابق ــ ج ١ ق ١ ص ٥٦٥ ــ ٥٦٦ هـ

بعد أكثر من قرنين من الزمان على يدى المنصور بن أبى عامر سنة ٣٧٧ هـ ، فى خلافة ابي الوليد هشام المؤيد . (شكل ٥)

ولهذه الاهمية المعمارية والفنية ، والمكانة الخاصة التى تمتع بها مسجد قرطبة الجامع فى نفوس المسلمين عامة وأهل المغرب والاندلس خاصة ، لم يخل مؤلف لكاتب أو مؤرخ أو جغرافى مسلم أو غير مسلم ممن تناولوا بالبحث والدراسة حضارة العرب أو العمارة والفنون الاسلامية من الاشارة اليه بقدر كبير من الاجلال والاعجاب والتقدير ، فابن حوقل وصفه بأنه « جليل عظيم » (١٢٤) فى حين أسهب الحميرى فى ذكره وقال انه « المسجد الجامع المشهور امره الشائع ذكره ، من أجل مصانع الدنيا كبر مساحة واحكام صنعة وجمال هيئة واتقان بنية ، تهمم به الخلفاء المروانيون فزادوا فيه زيادة بعد زيادة ، وتتميما اثر تتميم حتى بلغ الغاية فى الاتقان ، فصار يحار فيه الطرف ويعجز عن حسنه الوصف ، فليس فى مساجد المسلمين مثله تنميقا وطولا وعرضا . (١٢٥)

أما فى ميدان العلم ، فلم تقل منزلة مسجد حاضرة الامويين بالاندلس عما وصل اليه فى عالم الفن والبناء ، فقد بلغ من الشهرة والذيوع ما يتناسب مع ما حققته قرطبة من تقدم وتحضر وعز وسؤدد ، فكان بحق ، أعظم جامعة اسلامية فى تلك البلاد ، ولا نخالف الواقع اذا قلنا فى أوروبا كلها ، خلال القرنين الرابع والخامس للهجرة ، يلتقى فى رحابه كل من يطلب العلم ويشتغل به من المسلمين وغيرهم ، ومما يذكر فى هذا الشأن أن الراهب الفرنسى جوبير دورياك — أبرز أهل زمانه فى العلم والمعرفة — رأى أن استكمال ثقافته اللاتينية لا تتم الا بالاطلاع على علوم العرب المتقدمة فى بلاد الاندلس ، فرحل اليها ومكث بها ثلاث سنوات كان خلالها يتردد على مجالس العلم فى مسجد قرطبة الجامع قبل أن يرجع الى باريس بحصيلة وافرة من العلوم والثقافة مكنته من التفوق على أقرانه واكسبته فى الوقت نفسه شهرة عريضة ليس فى فرنسا وحدها ولكن فى بلاد أوروبا كلها فانتخب فى سنة ٩٩٩ م (أواخر القرن الرابع الهجرى) رئيسا وزعيما لاصحاب المذهب الكاثوليكى ، وتقلد كرسى البابوية فى روما ، وعرف باسم « سلفستر الثانى » كما اشتهر عند بعض معاصريه « بالبابا الفيلسوف » (١٢٦) .

ويجدر ان نشير فى هذا المقام الى ملاحظة هامة ، تتعلق — من جهة — بالطلاب الذين يتخذون من المساجد مكانا للدرس والتحصيل ، وبالقائمين على التدريس فيها من جهة أخرى . فيرى بعض الباحثين المحدثين أن حلقات الدرس فى المساجد الجامعة قد اقتصرت على الطلاب الكبار المتقدمين فى دراساتهم ممن يمكن أن نصفهم — بلغة العصر — بأصحاب الدراسات العليا دون أن يكون للصبيان والصغار مثل هذا الحق ، وربما يرجع السبب فى ذلك الى أن بعض

---

(١٢٤) ابن حوقل — صورة الارض — ص ١٠٨ .

(١٢٥) انظر د. السيد عبد العزيز سالم — تاريخ المسلمين وآثارهم فى الاندلس — ص ٣٠٧ — ٣٠٨ ، ص ٣٧٧ .

(١٢٦) انظر : يوسف كرم — تاريخ الفلسفة الاوربية فى العصر الوسيط — ص ٨٠ ، د. السيد عبد العزيز سالم — تاريخ المسلمين وآثارهم فى الاندلس — ص ٢٨٢ .

العلماء راى عدم قدرة هؤلاء الصبيان على الالتزام بمراعاة الاداب العامة ، وحرمة المكان ، وعدم تحفظهم على النجاسة ، ومما يروى فى ذلك عن الامام مالك عندما سئل عن الرجل الذى ياتى بولده الى المسجد للعلم ، قوله : ان كان قد بلغ موضع الادب وعرف ذلك ، ولا يعبث فى المسجد فلا ارى بأسا ، وان كان صغيرا لا يقر فيه ويعبث فلا أحب ذلك ، وفى رواية اخرى ، انه قال : لا ارى ذلك يجوز لانهم لايتحفظون من النجاسة ، ولم ينصب المسجد للتعليم . من ناحية أخرى فقد دلل بعض العلماء على أن مهمة المسجد هى لممارسة الشعائر الدينية فقط اعتمادا على ما روى عن عطاء بن يسار لمن اراد أن يبيع بضاعته فى المسجد : عليك بسوق الدنيا ، فانما هذا سوق الاخرة(١٢٧) . ونحن من جانبنا نرى انه اذا قبل هذا الرأى بالنسبة للتجارة فهو غير مقبول بالنسبة للعلم والمتعلمين بصورة مطلقة ، فكلنا يعرف أن الرسول (صلعم) كان المعلم الاول للمسلمين ،وكان يتخذ من مسجده بالمدينة المنورة مكانا لمجلسه العلمى .

أما ما ينسب للامام مالك فنرى انه لايتعارض ــ من حيث المبدأ ــ مع تعليم الصبيان فى المساجد ، فامام دار الهجرة لم يمنع ذلك بصورة مطلقة وشكل عام ، بل يفهم من قوله ــ اذا صح ما نسب اليه ــ أنه أجاز هذا العمل ما دام الصبى قادرا على المحافظة على الاداب العامة ، مراعيا لحرمة المكان وقدسيته لذلك لم يتوقف معلمو الصبيان عن ممارسة مهمتهم فى المساجد ، ويؤيد هذا القول ما أشارت اليه النصوص ، فيحدثنا المقريزى أن الامير بيبرس الجاشنكير بعد أن تم له ترميم واصلاح مسجد الحاكم بأمر الله بالقاهرة خصص به الشيخ نور الدين الشطنوفى لتعليم القراءات السبع ،كما جعل غيره متصدرين لتلقين الطلاب القرآن الكريم ، ثم خص أيتام المسلمين بمعلم يقرئهم القرآن » . (١٢٨)

والمعروف أن تحفيظ القرآن الكريم وختم المصحف كان أول وأهم خطوة فى مراحل تعليم الصبيان والصغار بصورة خاصة ، وكان يتوجب على والد الصبى أو ولى أمره أن يتفق مع المعلم على أجر معين مقابل قيامه بهذه المهمة وتعهده باتمامها على أكمل وجه ، وكان هذا الاجر يعرف « بالحذقة » كما يقال لليوم الذى يختم فيه الصبى القرآن الكريم « يوم حذاقة » ، وقد أشار الامام ابو الحسن علي بن خلف القابسى(ت : ٤٠٣ هـ) فى رسالته المفصلة لاحوال المتعلمين والمعلمين ، نقلا عن « ابن حبيب » الى انه يتوجب للمعلم الحذقة التى يحكم له بها فى النظر والظاهر على قدر الغلام وقدر درايته وقدر حفظه فى حذقة الظاهر ، وقدر معرفته بالهجاء والخط فى حذقه النظر ، وليس كلها ــ للحذقة ــ قدر معلوم ، وليس كل الناس فيها سواء ، ويحكم بها لانها مكارمة جرى الناس عليها فيما بينهم وبين معلمى صبيانهم بمنزله هدية (١٢٩)

(١٢٧) انظر : د. محمد ناصر ــ الفكر التربوي العربي الاسلامي ــ جـ ٢ من القرءات ص ١٠٥ .

(١٢٨) خطط المقريزي جـ ٢ ص ٢٧٨ .

(١٢٩) د. محمد ناصر ــ الفكر التربوى ــ جـ ٢ من القراءات ص ١١١ ، انظر كذلك : لسان العرب لابن منظور ــ كلمة « حذق » .

وقد اكد ما ذهبنا اليه ، من فتح ابـواب المساجد عامة والجامعة منها خاصة أمام تعليم الصبيان ، الرحالة ابن جبير عندما زار دمشق فى القرن السادس الهجرى ، فذكر أن من مفاخر مسجدنا الجامع اجتماع عدد كبير من المحافظين لكتاب الله وقراءة سبع منه بعد صلاة الصبح فى كل يوم ، فاذا انتهوا يستند كل منهم الى سارية بالمسجد ويجلس امامه صبى يلقنه القرآن ، ولهؤلاء الصبية جراية معلومة ، فأهل الخبرة من آباءهم ينزهون ابنائهم عن أخذها ، بينما يأخذها الاخرون المحتاجون . (١٣٠)

واستمر تعليم الصبيان بعد ذلك فى المسجد الاموى الكبير ، فيصف لنا ابن بطوطة الذى زار دمشق فى النصف الاول من القرن الثامن للهجرة حلقات دروسهم والعلوم التى كانوا يدرسونها فيقول : « ولهذا المسجد حلقات للتدريس فى فنون العلم ، والمحدثون يقراون كتب الحديث على كراسى مرتفعة ، وقـراء القرآن يقراون بالاصوات الحسنة صباحا ومساء ، وبه جماعة من المعلمين لكتاب الله يستند كل واحد منهم الى سارية من سوارى المسجد يلقن الصبيان ويقرئهم ، وهم لا يكتبون القرآن فى الالواح تنزيها لكتاب الله تعالى ، وانما يقرأون القرآن تلقينا ، ومعلم الخط غير معلم القرآن يعلمهم بكتب الاشعار وسواها ، فينصرف الصبى من التعليم الى التكتيب ، وبذلك جـاد خطه ، لأن المعلم للخط لا يعلم غيره » (١٣١) هكذا أوضح لنا ابن بطوطة فى هذا النص المفيد كيفية تعليم الصبيان وصغار السن من الغلمان القرآن الكريم بطريقة التلقين والحفظ دون كتابته تنزيها وتشريفا وتمييزا لكلام الله سبحانه وتعالى عن غيره من العلوم التى تحتاج دراستها الى استعمال اللوح والكتابة ، كما كان يحدث مثلا فى درس « الخط » الذى كان يتخذ معلمه من الشعر وغيره مادة لتعليمهم الكتابة وتجويد الخط .

وكان من الطبيعى – فى بعض الاحيان – أن ينتاب مجالس تعليم هؤلاء الصبيان شىء من الشغب والاضطراب مما يعكر صفو السكينة وجو الاحترام والقدسية التى يجب توافرها للدارسين عامة ، وفى المساجد على وجه الخصوص ، فاذا علمنا **أن مجالس القضاء كانت هى الاخرى تاخذ مكانها فى المساجد** بدا لنا بجلاء ضرورة واهمية الالتزام بالهدوء والوقار فى مجالس العلم والقضاء بالاضافة الى مراعاة حرمة المكان لكى يباشر كل من المعلم والقاضى مهمته ويؤديها على خير وجه وأكمله ، الا ان حدوث الشغب من الصبيان وخروجهم عن القواعد والاصول – أحيانا – لم يمنع تعليمهم فى المساجد ، فذكر صاحب كتاب « قضاة قرطبة » أنه بينما كان قاضى الجماعة عمرو بن عبد الله بن ليث يعقد مجلسه مع اهل الحوائج والخصومات فى جانب بأحد مساجد حاضرة الامويين فى عهد الامير محمد بن عبد الرحمن الاوسط (٢٣٨ – ٢٧٣ هـ) تحلق فى ركن آخر بجانبه بعض الصبيان حول معلمهم مؤمن بن سعيد ، وما لبث أن دب النزاع بين اثنين منهم فرفع أحدهما يده بخف وضرب صاحبه

---

(١٣٠) رحلة ابن جبير – ص ٢٦٠ .

(١٣١) رحلة ابن بطوطة جـ ١ ص ٥٦ .

فأصابه ، ثم سقط الخف بعد الضربة فى مجلس قاضى الجماعة ، فظن من حضر أنه سيكون منه صولة وشدة مع الصبيان ومعلمهم ، لكن على العكس ، استمر القاضى فى مجلسه هادئا وقورا وما زال الا أن قال : « لقد آذانا هؤلاء الاحداث» ثم اخذ جميع الصبيان يتسللون لواذا خوفا من القاضى وحشمه بعد أن رأوا فعلة زميليهما. (١٣٢)

لعل ما رواه العالم الفقيه والمحدث أبو عبد الله محمد بن الحارث الخشنى (ت : ٣٦١ هـ) فى هذه القصة المثيرة التى وقعت أحداثها بين الصبيان وفى مجلس لتعليمهم بأحد مساجد قرطبة ، والتى امتدت آثارها الى مجلس القاضى بالقرب منهم ، لعل فى تلك الحادثة التى لا نستبعد وقوعها من غلمان صغار لا يستطيعون السيطرة على مشاعرهم أو التحكم فى تصرفاتهم وتقدير نتائجها ما يزيل كل شك من نفوس بعض الباحثين الذين استبعدوا تعليم الصبيان فى المساجد لسبب أو لآخر ، بل ويؤيد ما نريد أن نقرره **من أن المساجد ، والجامعة منها أيضا استمرت تلعب الدور الكبير فى حركة التعليم للكبار والصغار على حد سواء ، وأنها لم تتوقف عن أداء هذه الرسالة الجليلة حتى بعد ظهور الكتاتيب وانتشارها على نطاق واسع فى عالم الاسلام كله .**

ولتفادى حدوث مثل تلك المشاكل والمتاعب التى كان الصبيان يثيرونها مع معلميهم شرع لتربيتهم وتأديبهم عقوبة الضرب : فذكر أبو الحسن على بن محمد القابسى الفقيه القيروانى فى رسالته المفصلة لاحوال المتعلمين وأحكام المعلمين والمتعلمين ، انه يتوجب على معلم الصبيان أن يأخذ عليهم الا يؤذى بعضهم بعضا ، فان شكا بعضهم أذى بعض فعليه أن يؤدبهم بالضرب من واحدة الى ثلاث ضربات ، فان كان جرمهم كبيرا زاد حتى عشرة ، بما يتناسب مع قدر الجرم ، كما حدد أدوات الضرب المتعارف عليها حينذاك وهى « الفلقة والدرة » على أن تكون هذه الاخيرة « رطبة مأمونة » حتى لا تترك أثرا فى الجسم ، وشرط على المعلم أن يتجنب ضرب الراس والوجه ، لذلك حرم استعمال العصا واللوح وغيرهما مما يؤذى الصبى ، ويروى فى هذا الشأن أن الامام مالك سئل عن معلم ضرب صبيا ففقأ عينه أو كسر يده فقال ، ان ضرب بالدرة على الادب واصابه بعودها فكسر يده ، أو فقأ عينه ، فالدية على العاقلة اذا عمل ما يجوز له فان مات الصبى فالدية على العاقلة بقسامة وعليه الكفارة وان ضرب باللوح أو بعصا فقتله فعليه القصاص لانه لم يؤذن له أن يضربه بعصا ولا بلوح (١٣٣)

نستخلص من كل ما سبق أن حلقات الدرس فى المساجد ، والجامعة منها كذلك لم تكن قاصرة على الكبار فقط أو أصحاب الدراسات العليا كما نقول بلغة العصر ، ولكن وجدت بها كذلك حلقات اخرى لتعليم الصبيان وصغار السن حفظ القرآن والخط واللغة

---

(١٣٢) الخشني ــ قضاة قرطبة ص ٦٩ ــ ٧٩ . ، انظر كذلك : اخبار الحمقى والمغفلين لابي الفرج عبد الرحمن بن الجوزي ص ١٤٠ ــ ١٤٤ .

(١٣٣) انظر : د. محمد ناصر ــ الفكر التربوي العربي الاسلامي ــ ج ٢ من القراءات ــ ص ٢٣ ، ٩٨ ، ١١٥.

والشعر والنحو والحساب ، وتشير النصوص الى أنه كلما تنوعت العلوم وتعددت التى يدرسها لهم معلم واحد ارتفع أجره وقد أوضح ذلك الامام القابسى فى رسالته السابق الاشارة اليها الى انه اذا كان احد المعلمين يقوم بالشكل والهجاء وعلم العربية والشعر والنحو والحساب والاشياء التى لو انفرد معلم القرآن بجمع علومها لجاز أن يشترط عليه تعليمها مع تعليم القرآن من قبل انها مما يعين على ضبطه . وحسن المعرفة ، فهذا ان شارك من لا يحسن الا قراءة القرآن والكتابة فهو الذى تكون الاجارة بينهما متفاضلة على هذه الرواية وعلى قدر علم كل منهما . (١٣٤) ومع ذلك فقد ظل تعليم القرآن الكريم ــ كما قال ابن سحنون فى كتابه : آداب المعلمين ، وما يتطلبه من الاعراب والشكل والهجاء والخط والقراءة الحسنة والتوقيف والترتيل ، من أول وأوجب مهمات معلمى الصبيان والتزامهم نحو تلاميذهم الصغار ، تمشيا مع الحديث النبوى الشريف : من تعلم القرآن فى شبيبته اختلط القرآن بلحمه ودمه ، ومن تعلمه فى كبره وهو يتفلت منه ولا يتركه فله أجره مرتين . (١٣٥)

ومما تجدر الاشارة اليه فى هذا المقام أن تعليم الصغار لم يقتصر على الذكور فقط ــ كما قد يتبادر الى الذهن ــ ولكنه شمل الاناث كذلك ، فيحدثنا صاحب الرسالة المفصلة ، عن العلوم التى يمكن أن تفيد المرأة ، والتى يتوجب على والدها أو ولى أمرها أن يبدأ تعليمها بها ، لخيرها وصلاحها ، فذكر ان القرآن الكريم وبعض المعارف الاخرى كالخط والكتابة من أهم أفيد العلوم للانثى لانها انجى لها ، وتؤمن عليها من الفتنة ، بعكس الترسل والشعر وما شابهها مما هو مخوف عليها ، وقال ان الله عز وجل أمر أزواج نبيه ــ صلى الله عليه وسلم ــ أن يذكرن ما سمعن منه ، فقال جل شأنه :« واذكرن ما يتلى فى بيوتكن من آيات الله والحكمة ان الله كان لطيفا خبيرا » . ثم تساءل: فكيف لا تعلم الفتاة الخير وما يعين عليه ؟ ، ثم أنهى القابسى الفقيه القيروانى المشهور نصيحته قائلا : وعلى القائم عليهن أن يصرف عنهن ما يحذر ويخشى عليهن منه اذ هو الراعى فيهن والمسئول عنهن (١٣٦) .

لذلك كله أسندت بعض الدول الاسلامية مهمة الاشراف على تعليم الصغار ، ولا سيما الصبيان منهم الذين ارتبط تعليمهم بالمساجد ـ كما رأينا ـ الى « المحتسب » لكيلا يشتط معلموهم فى العقاب ويشتدوا عليهم بالضرب والايذاء باستعمال الادوات والوسائل غير المشروعة فى هذه العقوبة .

ولأهمية العلاقة بين المحتسب والمسجد عامة ، والجامعة فيها خاصة يتوجب علينا أن نقف هنا وقفة أخرى نلقى من خلالها الضوء لاستجلاء هذه الصلة باعتبارها تدخل فى نطاق بحثنا الذى نريد به ابراز دور المسجد والتعرف على كل جوانبه .

---

(١٣٤) المرجع السابق ــ ص ١٠٦ .

(١٣٥) نفس المرجع ــ ص ٢٠ ، ٢٥ .

(١٣٦) نفس المرجع ص ٨٦ ــ ٨٧ ، انظر كذلك ما ذكره :محمد بن أحمد بن بسام المحتسب فى كتابه : نهاية الرتبة فى طلب الحسبة ، عن معلمي الصبيان والبنات ، وقد اورده د. نقولا زيادة فى كتابه عن الحفسبة والمحتسب فى الاسلام ــ ص ١٢٠ .

والواقع أن هذه العلاقة التى بدات فى عصور متأخرة فى عالم الاسلام بعد أن اتسعت اختصاصات « متولى الحسبة » وتشعبت لتصبح ، كما عرفها الفقهاء والعلماء « أمر بالمعروف اذا ظهر تركه ، ونهى عن المنكر اذا ظهر فعله » تمشيا مع قول الله تعالى : (ولتكن منكم أمة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر) ، وقد أوضح ابن تيمية المسئولية المشتركة بين القائمين على الولاية والحكم فى الدولة الاسلامية لتطبيق مضمون هذه العبارة بين الرعية ، فذكر أن جميع الولايات الاسلامية انما مقصودها الامر بالمعروف والنهى عن المنكر سواء فى ذلك ولاية الحرب الكبرى مثل نيابة السلطنة ، والصغرى مثل ولاية الشرطة ، وولاية الحكم ، أو ولاية المال وهى ولاية الدواوين المالية ، وولاية الحسبة . ـ ثم حدد مهمة المحتسب وقال ، ان له الامر بالمعروف والنهى عن المنكر مما ليس من خصائص الولاة والقضاة وأهل الديوان ونحوهم ، وأوضح بعد ذلك اختصاصاته المتعلقة بحقوق الله تعالى وقال : على المحتسب أن يأمر العامة بالصلوات الخمس ومواقيتها ، ويعاقب من لم يصل بالضرب والحبس ، وأما القتل فالى غيره ، ويتعاهد الائمة والمؤذنين ، فمن فرط منهم فيما يجب من حقوق الامامة أو خرج عن الآذان المشروع الزمه ذلك واستعان فيما يعجزعنه بوالى الحرب والحكم وكل مطاع يعين على ذلك ، وعلى المحتسب أن يأمر بالجمعة والجماعات وصدق الحديث واداء الامانات ، وينهى عن المنكرات من الكذب والخيانة وما يدخل فى ذلك من تطفيف الكيال والميزان والغش فى الصناعات والبياعات والديانات ونحو ذلك (١٣٧) .

أما ابن خلدون فقد بين لنا وفسر الجانب الاخر من مهمة المحتسب المتعلقة بحقوق الناس ومعاملاتهم بعضهم مع بعض ، والتى تدخل فى نطاقها مسئوليته نحو الصبيان ومعلميهم فقال: « أما الحسبة فهى وظيفة دينية من باب الامر بالمعروف والنهى عن المنكر الذى هو فرض على القائم بأمور المسلمين يعين لذلك من يراه أهلا له فيتعين فرضه عليه ، ويحمل الناس على المصالح العامة فى المدينة مثل المنع من المضايقة فى الطرقات ومنع الحمالين وأهل السفن من الاكثار فى الحمل ، والحكم على أهل المبانى المتداعية للسقوط بهدمها وازالة ما يتوقع من ضررها على السابلة ، والضرب على أيدى المعلمين فى المكاتب وغيرها فى الابلاغ فى ضربهم للصبيان المتعلمين ، ولا يتوقف حكمه على تنازع واستعداء بل له النظر والحكم فيما يصل الى علمه من ذلك ويرفع اليه ، وليس له امضاء الحكم فى الدعاوى مطلقا بل فيما يتعلق بالغش والتدليس فى المعايش وغيرها ، وفى المكاييل والموازين ، وله أيضا حمل المماطلين على الانصاف وأمثال ذلك » (١٣٨) ولكن لا يختلط الامر بين عمل المحتسب والقاضى ، أشار ابن خلدون الى أن الاعمال التى يقوم بها الاول لاتحتاج الى سماع بينة ولا انفاذ حكم ، ونعتها

(١٣٧) انظر : د. نقولا زيادة ــ الحسبة والمحتسب فى الاسلام ــ ص ٨٥ ــ ٨٦ .

(١٣٨) مقدمة ابن خلدون ص ١٣٣ ــ ١٣٤ .

بأنها احكام ينزه القاضى عنها لعمومها وسهولةاغراضها ، لذلك اعتبر الحسبة خادمة لمنصب القضاة . وقد أكد العالم والفقيه الماوردى هذاالفهوم واوضحه عندما ذكر أن مهمة المحتسب تقتصر على استخلاص الحقوق المعترف بهـا ،وان النظـر فى الحسبة موضوع لما رفـه عنه القضاة . (١٣٩)

أمـا ابـن الفرات ـ « ت : ٨٠٧ هـ » ـالمؤرخ المصرى الذى عاش فى زمن دولة المماليك الثانيـة ـ الشراكسة ـ فقد أوضـح لنا فـىتاريخه الكبير العلاقة بين والى الحسبة ، سواء عند اختياره أو من خلال عمله ، وبين المسـجدالجامع ، فقال : « وأما الحسبة فانمن تسند اليه لا يكون الا من وجـوه المسلمين واعيـانالمعدلين لانهـا خدمة دينيـة ، ولـه استخدام النواب عنه بالقاهرة والمصر وجميع أعمال الدولةكنواب الحكم ، وله جلوس بجامعى القاهـرة ومصر يوما بعد يوم ، ويطوف نوابه على اربابالحرف والمعايش وغيرها ، ويأمر نوابه بالختم على قدور الهراسين ونظر لحمهم ومعرفته منجزاره ، وكذلك الطباخين ، ويتتبعون الطرقات ويمنعون من المضايقة فيها ، ويلزمون رؤساء المراكب أن لا يحملوا أكثر من حـد السلامـة ، وكذلك الحمالين على البهائـم ، ويأخـذونالسقايين بتغطية الروايا بالاكسية ، ولهم عيار وهو أربعة وعشرون دلوا كل دلو أن يكون رطلا،وان يلبسوا السراويل القصيرة الضابطة لعورتهم وهـى زرق ، وينذرون معلمـى المكـاتب بأن لا يضربوا الصبيان ضربا مبرحا فى مقتل ، وكذلـك معلمى القوم بتحذيرهم من التعزير بأولاد الناس**ونصون** (كذا) على من يكونسيء المعاملة وينهون بالردعوالادب ، وينظرون فى الكاييل والموازين،وله نظر فى دار العيـار ، ويخلـع على المحتسب ويقرأ سجله بمصـر والقاهرة علـى المنبر ، ولايحالّ بينه وبين مصلحة اذا رآها ، والولاة تشد منه اذا احتاج الى ذلك ، وجارية ثلاثون دينارا . (١٤٠)

وقد أورد هذا النص نفسه الدكتور حسنالشماع الذى حقق جزءا من المجلد الرابع لتاريخ ابن الفرات ، وامدنى بالنص ـ مشكورا الزميلالدكتـور شاكـر مصطفى ـ ونظـرا لاهميـة النص الجديد الذى ابان وافصح عن تلك الكلمةغير المقروءة ـ تحتها خط ـ فى النص السابق ـ ولاختلاف بعض كلماته رأيت من المفيد أن اذكرالنص الجديد ، (وسأضع خطا تحت الكلمات المختلفة عـن مثيلاتها فى النـص الاول لتسهيلمهمة القارىء) .

« وأما الحسبة فان من تسند اليه لايكون الا منوجوه المسلمين واعيان المعدلين لانها خدمة دينية ، وله استخدام النواب عنه بالقاهرة ومصر وجميعاعمال الدولة كنواب الحكم ، وله جلوس بجامعي القاهرة ومصر يوما بعد يوم ، ويطوف نوابه علىأرباب الحرف والمعايش وغـيرها ، ويأمر نوابه بالختم على قدور الهراسين ، **والنظر الى اللحم** ،ومعرفته من جزاره ، وكذلكالطباخين ، ويتتبعون

---

(١٣٩) الاحكام السلطانية للماوردي ص ٢٤٢ ـ ٢٤٣ ،انظر كذلك ـ د. سعد زغلول عبد الحميد ـ تاريخ المغرب العربي ج ٢ ص ٩٢ ـ ٩٣ .

(١٤٠) د. نقولا زيادة ـ الحسبة والمحتسب فى الاسلام ـص ٤٩ ، نقلا عن :
Journal Asiatique, Vol xvl,1868,p.138

الطرقات ويمنعون من المضايقة فيها ، ويلزمون رؤساء المراكب أن لا يحملوا أكثر من حد السلامة ، وكذلك الحمالين على البهايم ، ويأخذون السقايين بتغطية الروايا بالاكسية ، ولهم عيار وهو أربعة وعشرون دلوا ، كل دلو أربعون رطلا ، وأن يلبسوا السراويلات القصيرة الضابطة لعوراتهم وهي زرق ، وينذرون معلمى المكاتب بأن لا يضربوا الصبيان ضربا مبرحا ، ولا فى مقتل ، وكذلك معلمي العوم بتحذيرهم من التغرير بأولاد الناس ، ويتقبون على من يكون سيء المعاملة ، وينهون بالدعة والادب ، وينظرون المكايل والموازن ، وله نظر فى دار العيار ، وتخلع على المحتسب ويقرأ سجله بمصر والقاهرة على المنبر ، ولا يحال بينه وبين مصلحة اذا رآها ، والولاة تشد فيه اذا احتاج الى ذلك ، وجاريه ثلاثون دينارا » (١٤١)

ونظرا لاهمية ما كتبه ابن الفرات وفائدته فى موضوع بحثنا عن المسجد بعد أن اشار فى اكثر من موضع الى العلاقة الوثيقة بين نظام الحسبة وعمل المحتسب ، وبين اثنين من اقدم وأشهر مساجد مصر الجامعة ، فقد رأيت من المفيد قبل التعليق على نص ابن الفرات أن أشير فى سطور قليلة الى بداية ظهور كلمة « الحسبة » وعمل المحتسب فى عالم الاسلام ، فقد ذكر صاحب انساب الاشراف أن مهدى بن عبد الرحمن ، ومن بعده اياس بن معاوية كانا محتسبين في واسط أيام ابن هبيرة والى العراق من قبل يزيد الثاني بن عبد الملك (١٤٢) كما ذكر صاحب الطبقات الكبرى ان أبا عبد الرحمن عاصم بن سليمان الاحول (ت حوالى ١٤٢ هـ) « كان قاضيا بالمدائن فى خلافة أبى جعفر وكان على الكوفة على الحسبة فى المكاييل والاوزان » (١٤٣) وعلى ذلك يمكننا أن نستنتج أن بداية ظهور والى الحسبة فى عالم الاسلام كعامل على السوق قد ظهر فى مطلع القرن الثانى للهجرة تقريبا وفى زمن الامويين ، ثم استمر كذلك فى العصر العباسي الاول ، وبعد ذلك أخذ نظام الحسبة يتطور ويرتقى وتزداد معه اختصاصات المحتسب ، ومن المحتمل أيضا أن يكون ذلك التطور قد ظهر بجلاء فى حواضر الاسلام الكبرى خاصة مراكز الخلافة ، في بغداد العباسية ، وقرطبة الاموية ، والقاهرة الفاطمية ، لذلك فمن المرجح أن يكون ابن الفرات ، المؤرخ المصرى الذى عاش فى القرن الثامن الهجرى (ت ٨٠٧ هـ) قد أخذ ما كتبه فى تاريخه عن الحسبة والمحتسب من مؤلفات من سبقه من الكتاب والمؤرخين التى ضاعت ولم تصل الينا . وقد صدق ما ذهبنا اليه حيث ظهر نص ابن الفرات كاملا عند تقي الدين المقريزى (ت ٨٤٥ هـ) الذى يعتبر اشهر واعظم من كتب فى تاريخ مصر وخططها زمن

---

(١٤١) تاريخ ابن الفرات ، المجلد الرابع ـ القسم الاول ص ١٤٦ ـ ١٤٧ ، تحقيق دكتور حسن الشماع ـ البصرة ١٩٦٧ .

(١٤٢) انظر دكتور صالح احمد العلي ـ التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية فى البصرة فى القرن الاول الهجرى ـ ص ٢٦٨ .

(١٤٣) طبقات ابن سعد ، جـ ٧ ص ٢٥٦ ، انظر كذلك : تاريخ الدولة الفاطمية للدكتور حسن ابراهيم حسن الذي ذكر في ص ٣٢٣ ان لفظ المحتسب لم يستعمل الا في عهد الخليفة المهدي العباسي (١٥٨ ـ ١٦٩ هـ) ، بينما ذكر الدكتور سعد زغلول عبد الحميد ، فى كتابه : تاريخ المغرب العربي ، جـ ٢ ص ٩٢ ، ان قاضي القيروان سحنون بن سعيد التنوخي (ت ٢٤٠ هـ) كان اول من أمر بتغيير المنكر في الاسواق من القضاة ، واول من نظر منهم فى الحسبة.

الفاطميين ، ومن حسن الحظ انه نسب اهـذاالنص الذى بين أيدينا الى صاحبة الاصلى ابـن الطوير (ت ٦١٧ هـ) وهو القاضى المرتضى أبومحمد عبد السلام بن الحسن القيسرانى ، الذى خدم الدولتين الفاطمية والايوبية ، كما يظهر فىمؤلفه « نزهة المقلتين فى اخبار الدولتين الفاطمية والصلاحية » وهو الكتا بالذى نقل عنه كل منابن الفرات تاريخه والمقريزى فى خططه . (١٤٤)

ولاهميةوفائدة التعرف على نص ابنالطويرولابراز وبيان علاقة المسجد بنظام الحسبة مـن جهة ، والوصول ــ من جهة أخرى ــ الى حقيقةعمل المحتسب فى العصر الفاطمى ــ على وجـه التحديد ــ باعتباره من العصر التى ارتقت فيهانظام الحسبة ــ كما ذكرنا ــ واتسعت فيه دائرة اختصاصات واليها ، وازداد نفوذه وعظمتمكانتهبالاضافة الى بيان الاختلاف بين بعض كلماتـه وعباراته ، وبين نصى ابن الفرات ــ (سنحددهابخط من اسفـل) ــ ثم التعليـق علـى كلمـة « ويعنون » التى لم يستطع الناشر قراءتها منالنص الذى أورده الدكتور نقولا زيادة فى كتابـه عن مجلة ــ (Yournal Asiatique) التى قراها الدكتور حسن الشماع فى الجزء الذى حققه على انها (وينقبون) على من يكون سىءالمعاملة وينهون بالدعة والادب) ، والتى ذكرها المقريزى واستبدلها بكلمة أخرى كما نقلها مـننص ابن الطوير الاصلى .

لذلك كله رأيت أن أضع بين يدى القارىء ــ وللمرة الثالثة ــ النص ولكن فى صورتهالاصلية والاقرب الى الحقيقة ــ كمـا نعتقـد ــ يقـولالمقريزى : « قال ابن الطوير ، واما الحسبة فان من تسند اليه لايكون الا من وجوه المسلمينوأعيانالمعدلين لانها خدمة دينية ، وله استخدامالنواب عنه بالقاهرة ومصر وجميع أعمال الدولة كنوابالحكم، وله **الجلوس** بجامعى القاهرة يوما بعـد يوم ، ويطوف نوابه على ارباب الحرف والمعايش**ويأمر نوابه بالختم على قدور الهراسـين ونظـر** لحمهم ، **ومعرفة** من جزاره وكذلك **الطباخون** ،**ويتتبعون الطرقات ويمنعون من المضايقة فيها** ، ويلزمون رؤساء المراكب أن لايحملوا أكثر مـن**وسق** السلامة ، وكذلك مع الحمالين على البهائم **ويامرون** السقائين بتغطية الروايا بالاكسية ،ولهمعيار وهو **اربعة وعشرون دلوا ، كل دلو أربعون رحلا ، وان يلبسوا السراويلات القصيرة الضابطة**لعوراتهم وهى زرق، وينذرون معلمى المكاتب بأن **لا يضربوا الصبيان ضربا مبرحا ، ولا فى مقتل** ، وكذلك **معلمو** العوم بتحذيرهم من التغريربأولاد الناس ، **ويقفون** على من يكـون سـيءالمعاملـة**فينهونه** بالـردع والادب ، وينظـرون المكاييـل **والموازين ، وللمحتسب النظر فى دار العيـار** ، ويخلع **عليه** ويقرأ **سجله بمصر والقاهرة على المنبر** ولا يحال بينه وبين مصلحة اذا راها ، والولاةتشد**معه اذا** احتاج الى ذلك ، وجارية ثلاثـون دينارا فى كل شهر ، انتهى « (١٤٥)

---

(١٤٤) انظر ــ عن ابن الطوير ــ د. شاكر مصطفى ، مقالبعنوان : « التاريخ والمؤرخون فى مصر الاسلامية حتى القرن السابع الهجري » ــ نشر فى مجلة كلية الاداب والتربيةبجامعة الكويت ــ العدد الثانى عشر ديسـمبر ١٩٧٧ ــ ص ٨٦ ــ ٨٧ .

(١٤٥) انظر خطط المقريزي ــ جـ ١ ص ٤٦٣ ــ ٤٦٤ ،د. حسن ابراهيم حسن ــ تاريخ الدولة الفاطميـة ص ٣٢٤ ــ ٣٢٥ .

هكذا جمع لنا القاضي والمؤرخ ابن الطويرفي هذا النص الاخير كل ما نريد أن نعرفه عن دور المسجد الجامع في نظام الحسبة والقائم عليها في العصر الفاطمي ، وهو ما يمكن أن ينسحب على الحسبة في عالم الاسلام كله في تلك الفترة ، فقد أصبح عمله يمس طبقات عدة وفئات كثيرة في المجتمع كأصحاب الحرف والصناعات والمهن المختلفة والتجارة والمعلمين وأصحاب العقارات والسفن وغيرهم بحيث يمكن القول انه لم يعد هناك صاحب حق أو ملتزم بواجب الا وكان له علاقة أو صلة بطريقة أو بأخرى بالمحتسب ، مما أوجب على الخليفة او من ينوب عنه باعلان نص كتاب ولايته الحسبة ، ــ أو مرسوم تعيينه كما نقول في عصرنا الحالي ــ على الناس بطريقة عملية تمكنهم من التعرف على شخصه للجوء اليه عند الحاجة ، ولم يجد ولي الامر لتحقيق هذه الغاية غير المساجد الجامعة التى من أبرز خصائصها استقطاب المسلمين من كل حدب وصوب لاداء الصلاة الجامعة في رحابها ، فكانت منابرها ــ دون المساجد العادية ــ أفضل مكان لمخاطبة الرعية وتعريفها بكل ما يعين للدولة من أمور الدين والدنيا أن تعلنه من فوقها ، لذلك شاع استعمال كلمة « منبر » وانتشر بين المسلمين وغيرهم ، وغدا يطلق على كل مكان يتخذ منه وسيلة من وسائل الاعلام القوية والفعالة والمؤثرة كما هو ملاحظ في أيامنا هذه .

ويستوقف نظرنا في هذا النص كذلك : أن المحتسب كان عليه أن يعقد في كل من جامعي القاهرة ومصر مجلسا يوما بعد يوم والمراد هنا من تحديد جامعي القاهرة ومصر الجامع الازهر ، وجامع عمرو بالفسطاط ، وقد اختص النص هذين الجامعين باعتبارهما أهم المساجد الجامعة في الديار المصرية ، فالاول يمثل المظهر الرسمي للدولة داخل أسوار القاهرة المعزية ، التى قال عنها المقريزى « انما وضعت منزل سكنى للخليفة وحرمه وجنده وخواصه فيكون المحتسب بجامعها « الازهر » للطبقة الخاصة من الامراء وحاشية الخليفة وحرسه ورجال دولته المقيمين جميعا بهذه « المدينة الملكية » التى بقيت على هذه الصورة لأكثر من قرنين من الزمان منذ انشائها سنة ٣٥٩ هـ حتى وفاة ابى محمد عبد الله العاضد آخر الخلفاء الفاطميين في المحرم سنة ٥٦٧ هـ فلما تم لصلاح الدين الايوبى الاستيلاء على السلطة فتح أبوابها أمام عامة الناس وأباح سكناها للخاص والعام دون تمييز أو تفرقة (١٤٦)

أما ــ جامع عمرو ــ الذى نعته ابن دقماق بالمسجد الجامع العتيق ، امام المساجد وتاج الجوامع (١٤٧) فكان مركز التقاء جميع المصلين من مختلف الطبقات والفئات في أولى عواصم مصر الاسلامية ، فهو بجانب أوليته وقدمه ومكانته الخاصة ، يعتبر دون منازع مظهر سلطة الدولة كما يعد منبره العتيد صوتها المدوى خارج أسوار العاصمة الملكية ، للجماهير من أصحاب المصالح والاتجاهات المتعددة ، والعلاقات المتباينة فكان على والي الحسبة ان يتخذ من كل منهما ، كل يوم ، بالتناوب مجلسا للنظر في شكايات الناس والعمل على ارجاع الحق الى صاحبه على وجه

---

(١٤٦) خطط المقريزي جـ ١ ص ٣٦٤ ، انظر كذلك : الخطط التوفيقية جـ ١ ص ٢٢ .

(١٤٧) ابن دقماق ــ كتاب الانتصار لواسطة عقد الامصار ــ ص ٥٩ .

السرعة دون ابطاء او تأخير ، لا ن الحسبة ،كمايقول الموردى في التمييز بينها وبين القضـاء ، مقصورة على الحقوق المعترف بها فأما ما يتداخله التجاحد والتناكر فلا يجوز له النظر فيه ، لأن الحكم يقف فيها على سماع بينة واحلاف يمين ،ولا يجوز للمحتسب ان يسمع بينة على اثبات الحق ، ولا أن يحلف يمينا على نفى الحق ، فالقضاة والحكام بسماع البينة واحلاف الخصوم احق ، لهذا وضعت الحسبة للرهبة بينما القضاءموضوع للمناصفة فهو بالاناة والوقار أحـق ، وخروجه عنهما الى سلاطة الحسبة تجوز وخرق (١٤٨) .

ويجرنا الحديث هنا الى الكلمة غير المقروءة (ويعنون) التى أوردها الدكتور نقولا زيادة فى كتابه والتى قراها الدكتور حسـن الشمـاع (وينقبون) فى حين ذكرها المقريزى عن ابن الطوير (ويقفون) كما جاءت فى عبارته : « ويقفون على من يكون سيء المعاملة .. » .

ونلاحظ أن هذه الاخيرة تتوافق أكثر مع عمل المحتسب ودوره الذى ينصب على المراقبة والاشراف وملاحظة المخالفات الظاهرة لاستخلاص الحقوق المعترف بها بينما كلمة (ينقبون) التى جاءت فى نص ابن الفرات الذى نشرة الـدكتور الشماع قد يفهم منها التنقيب وراء الناس بالبحث والتقصى عن مخالفاتهم بأى شكل من الاشكال مما يحتاج من المخالف لاثبات براءته احضار البينة والدليل أو حلف اليمين وكلها من الامور المتعلقة بعمل القاضى كما بينا في السطور السابقة .

كذلك أوضح نص ابن الفرات الذى حققه الدكتور الشـماع ونص المقريزى أن اهتمامات المحتسـب بالصـبيان وتربيتهم لم تقتصر على الاشراف على تعليمهم لقراءة القرآن والكتابـة وما اليها ، ولكن امتدت الى معلمى العوم وفـن السباحة ايضا باعتبارها من أفضل انواع الرياضة التى اهتم بها العرب منذ الجاهلية كالرمى والفروسية حتى روى انهم نعتوا من كان يعرف الكتابة والرمى والعوم بالكمال ، كما ذكرنا من قبـل .بينما تميز نص المقريزى عندما تحدث عن رزق المحتسب الذى بلغ ثلاثين دينـارا ، بالنص على تحديد المدة عندما قال : « فى كل شهر » ، وهو كما نرى - من المرتبات المجزية التى كانت تكفل لصاحبها مستوى كريما من الحياة فى تلك الفترة مما يضمن له البعد عن مزالق الرشوة وشبهاتها ، لذلك كان من أخص صفات المحتسب : الحرية والعدالة والخشونة والصرامة فى الدين - والعلم بالمنكرات الظاهرة .

وتجدر الاشار هنا الى أن والى الحسبة ظل يمارس عمله فى مصر حتى أيام محمد على باشـا الكبير ، في القرن الثالث عشر للهجرة ، كما استمر وبقى الى يومنا هذا فى المغرب ، كذلك أخذه ملوك اسبانيا المسيحية عن مسلمى الاندلس وما زال يمارس نشاطه فى أسواق المدن الاسبانية الى الآن

(١٤٨) الاحكام السلطانية للماوردي ص ٢٤٢ ، انظر كذلك : الاحكام السلطانية للقاضي ابي يعلي الحنبلي ص ٢٧٠ ، د. صبحي الصالح - النظم الاسلامية - نشاتهـا وتطورها - ص ٣٢٩ ، د. سعد زغلول عبد الحميد - تاريخ المغرب العربي ج ٢ ص ٩١ .

ويعرف باسم Almotacen الموثائن) وهي كلمة لا يحتاج للتعرف على أصلها العربي الى كبير جهد ، كغيرها من الكلمات والاسماء التي تزخر بها اللغة الاسبانية (١٤٩) كما تعرف الصليبيين عليها خلال تواجدهم على سواحل بلاد الشام من مسلميها ، فذكرها صاحب كتاب النظم القضائية لبيت المقدس Assises de Jerusalem ووصفها بأنها عمل « رئيس الشرطة » (١٥٠) ومما يثبت ويؤكد أهمية المسجد ومكانته في المدن والحواضر الاسلامية ودوره في تعليم الصغار حتى بعد ظهور الكتاتيب ، أن هذه الاخيرة كانت في كثير من الاحيان تبني بجوار المساجد الجامعة ، ومما يروى في هذا الشأن أن الخليفة عمر بن الخطاب أمر ببناء رحبة بجوار المسجد النبوى بالمدينة المنورة عرفت باسم « البطيحا » خصصها لمن يريد أن يلغط أو ينشد الشعر أو يرفع صوته ، كما أمر ولاته في البلاد المفتوحة ببناء المكاتب لتعليم الصبيان وتأديبهم على أيدى مجموعة من العلماء والفقهاء الذين يتفرغون لهذه المهمة .

كذلك حدثنا صاحب البيان أنه كان من مستحسنات أفعال الخليفة الحكم المستنصر بالله (٣٥٠ ـ ٣٦٦ هـ) وطيبات أفعاله « اتخاذه المؤدبين يعلمون أولاد الضعفاء والمساكين القرآن حوالي المسجد الجامع وبكل ربض من أرباض قرطبة ، وأجرى عليهم المرتبات ، وعهد اليهم في الاجتهاد والنصح ابتغاء وجه الله العظيم » (١٥٢)

ومن المفيد أن أذكر هنا أن الزميل الدكتور **أحمد مختار العبادى** قد لفت انتباهي الى أن أهل المغرب يطلقون على « الكتاب » اسم « المسيد »والحق أنني لم أجد في المعاجم العربية مصدر اشتقاق هذه الكلمة ، لذلك لم نستبعد أن يكون صلها كلمة « المسجد » ثم استبدلت الجيم بياء ، كما هو معروف وشائع في بعض اللهجات العربية بين سكان شبه الجزيرة ، وكما هو حادث بين أهل الكويت مثلا ، فيقولون « ريال » بدلا من « رجال » أى رجل و « ديايه ، دياى » بدلا من « دجاجة » ، دجاج ، « مسيد » بدلا من « مسجد » .

ويفسر علما اللغة والباحثون المتخصصون هذه الظاهرة من ناحيتين :

أ ـ الناحية الصوتية ، بأن مخرج الجيم والياء واحد ، وهو وسط اللسان فهما قريبان من بعضهما ، ولا فارق بينهما الا في النطق فقط

---

(١٤٩) انظر : Pedro Chalmeta Gendron, EL Senor del Zocoen Espana PP. 497& 516-517.
وانظر كذلك د. حسن ابراهيم حسن ، د. علي ابراهيم حسن ـ النظم الاسلامية ص ٢٩٩ ـ ٣٠٠ .

(١٥٠) انظر : د. نقولا زيادة ـ الحسبة والمحتسب في الاسلام ـ ص ٣٩ .

(١٥١) د. محمد كرد على ـ الاسلام والحضارة العربية ج ٢ ص ١٢٩ .

(١٥٢) البيان المغرب لابن عذارى ـ ج ٢ ص ٢٤٠ .

ب ـ الناحية التاريخيــة ـ والعرقيــة ـويقولون انها لغة تميم التي تنتمي اليها قبائل كثيرة من سكان الكويت (١٥٣) . وقد أشار الىذلك النحوى اللغوى الاندلسي ، أبو الحسن على ابن اسماعيل المعروف بابن سيدة (ت ٤٥٨ هـ)عندما تحدث عن حرف الجيم الذى يقلب الى ياء فى بعض الكلمات عند التميميين فقال : « ويمكنأن يكون يار لغــة جــار كما قالوا الصــهاريج والصهارى وصهريج وصهرى ، لغة تميم ، وكماقالوا شيرة لشجرة ، وحقروة فقالوا شتيرة » ، ثم أوضــح ان اســتبدال الجيم بالياء لــم يكنالاستبدال الوحيد فى لهجات العرب ، ولكن هناك حالات اخرى مشابهة أشار ابن سيدة الــى أمثلةمنها فقال : « ويمكن أن يكون أبدلوا من الحاء هاء كما قالوا مدحته ومدهته ، والمده والمدح ، ثمابدلوا من الهاء ياء ، كما ابدلوا فى هذه وهذى » (١٥٤) ونلاحظ ان هذا المثال الاخير مازال هــوالآخر ـ الى الان ـ شائعا بين أهل الكويت وغيرهم من عرب الجزيرة .

وتحدثنا النصوص التاريخية أن بطون تميمدخل مــن أهلها اعداد كبيرة الــى المغرب ضمن جيوش الفتح ، وبعد ذلك ، كما أن ابراهيم بنالاغلب مؤسس دولة الاغالبة سنة ١٨٤ هـ في افريقية ، الذى توارث سلالته حكم هذه الولايةحتى قضى عليهم العبيديون سنة ٢٩٦ هـ ، ينحدر نسبه من تميم ، وقــد امتد نفوذ هــذه الدولةالتميمية مــن المغرب الادنى شرقا الــى المغرب الاوسط غربا مما كان له أثر ملحوظ فى زيادةعرب هذه القبيلة وبطونها الوافدين الى دولتهم للتمكين لامرائها وشــد أزرهم ضد خصــومهموالخارجين عليهم . (١٥٥)

من ناحية اخرى ، فانه يرجع الى أمراء هذهالاسرة العربية التميمية الفضل فى فتح جزيرة صقلية واستقرار المسلمين فيها لمدة تزيد عــنالقرنين ونصف القرن ، (٢١٢ ـ ٤٨٤ هـ) بعــد نجاح حملة اســد بن الفرات ســنة ٢١٢ هـ فىالاستيلاء على مرفأ « مازر » فى الركن الجنوبي من الجزيرة واتخذها قاعدة للانطلاق منها لاستكمالالفتح . ومما تجدر ملاحظته أن جيوش هــذه الحملة التي كانت تتكون مــن سبعمائة فارسوعشرة آلاف راجلكانت تضم الى جانب الصقالبة والسودان والبربر والاندلسيين ، مجموعات منالعرب القرشيين والقبائل الاخرى التي دخلت افريقية مع جيوش الفتح الاولــى الذين عرفوابالبلديين ، بالاضافة الى التميميين مــن عشيرة البيت الاغلبي الحاكم (١٥٦) ، ولاشك أن سيطرةالاغالبة على هذه الجزيرة لمدة تزيد على الثمانين

---

(١٥٣) انظر بحث الدكتور عبد العزيز مطر عن « خصائصاللهجة الكويتية ـ دراسة لغوية ميدانية » . منشور ضمن محاضرات الموسم الثقافى الثانى لجامعة الكويت فبــراير١٩٦٩ ـ ص ١٨ ، ٢٠ .

(١٥٤) المخصص لابن سيدة ـ طبعة بيروت ـ ج ١٥ ص٣٤ .

(١٥٥) عن دولة الاغالبة انظر : دكتور ســعد زغلول عبد الحميد ـ تاريخ المغرب العربي ج ٢ ص ٢٧ وما بعدها .

(١٥٦) دكتور سعد زغلول عبد الحميد ـ تاريخ المغــربالعربى ج ٢ ص ٢١٧ .

عاما ــ منذ دخلتها جيوشهم حتى انقضاء حكمهم في افريقية وانتصر العبيديون عليهم في سنة ٢٩٦ هـ ــ كان له ، دون جدال ، أثر على ذيوع اللهجة التميمية في الجزيرة ، فيروى لنا عمر بن خلف بن مكي اللغوى الصقلي (ت ٥٠١ هـ) الذى تتلمذ على شيخ المدرسة اللغوية في الجزيرة ، محمد على بن الحسين بن البر التميمي ، يروى ابن مكي في كتابه « تثقيف اللسان » أن صقلية كانت الى عصره قد انفردت بلهجة خاصة ميزتها عن المشرق والاندلس (١٥٧) . كما اشار في باب « ما تنكره الخاصة على العامة وليس بمنكر » من كتابه المذكور ، أن كلمة «المسجد» كانوا يستبدلون فيها حرف الجيم بالياء : » ومن ذلك قولهم للمسجد : مسيد ، حكاه غير واحد ، الا أن العامة يكسرون الميم والصواب فتحها (١٥٨) . والذى لا خلاف عليه هو أن صقلية ظلت طيلة خضوعها للسيادة الاسلامية على صلة وثيقة بالمشرق الاسلامي وكذلك بالمغرب والاندلس سواء في ميدان العلم او التجارة أو الحرب والجهاد الى غير ذلك من الروابط ، وحتى بعد خضوعها للنورمان ، لم تنقطع هذه العلاقات مرة واحدة ، لذلك كان دخول العرب والبربر اليها وخروجهم منها الى عالم الاسلام خاصة تلك المناطق القريبة منها من المظاهر والاحداث الطبيعية مما يجعلنا لا نستبعد انتقال لهجة أهلها الى بلاد المغرب أو على الاقل بعض الكلمات الشائعة مثل « المسيد » ، « المسجد » (١٥٩) .

من جانب آخر ، نلاحظ ان بناء مدينة فاس بعدوتيها :الاندلسية والقرويين ، على يد ادريس الثاني بين سنتي ١٩١ ، ١٩٣ هـ ، قد صاحبه عملية من أهم عمليات تعريب المغرب بعد أن وصل اليها « جماعات الوافدين على الامام من المشرق ومن الاندلس ، فمن القادمين من المشرق جماعة من العراقيين الذين انزلهم بناحية عين علون »(١٦٠) ولا نستبعد أن يكون بين هذه الجماعة العراقية القادمة من الشرق رجال ينتمون الى قبيلة تميم أو الى احدى بطونها ممن كانوا ينزلون بالمناطق الشرقية في جزيرة العرب ، فقدموا بلهجتهم المعروفة التي نشروها في العاصمة الجديدة للأدارسة ، ومن هناك انتقلت الى الحواضر والبوادى المجاورة .

والخلاصة ، اننا اذا أخذنا في الاعتبار انتشار كلمة « المسيد » بدلا من « **المسجد** » بين مسلمي صقلية ، ثم الصلة الوثيقة والعلاقات الوطيدة بين أهل الجزيرة أثناء فترة خضوعها للحكم الاسلامى وبين بلاد المغرب ، بالاضافة الى الاعداد الكبيرة من بني تميم ، الذين تمكنوا من

---

(١٥٧) دكتور احسان عباس ــ العرب في صقلية ــ ص ١٠٦.

(١٥٨) انظر : دكتور عبد العزيز مطر ــ خصائص اللهجة الكويتية ــ ص ٢١ .

(١٥٩) عن الحياة العقلية في صقلية وعلاقاتها العسكرية مع البلاد الاسلامية المجاورة انظر : دكتور احسان عباس ، العرب في صقلية ، ص ٨٥ وما بعدها ، دكتور احمد مختار العبادى ، دراسات في تاريخ المغرب والاندلس ــ ص ٢٥٦ وما بعدها .

(١٦٠) انظر : دكتور سعد زغلول عبد الحميد ، تاريخ المغرب العربى ج ٢ ص ٤٤٧ ــ ٤٤٨ .

الوصول الى المغرب ـ سواء خلال حكم أسرةالاغالبة التميمية النسب فى افريقية ، أو الى حاضرة دولة الادارسة الجديدة بالمغرب الاقصىضمن الموجة العراقية ـ بلهجتهم التي تميزوا بها ، لاسيما فيما نحن بصدده من استبدال الجيمياء فى بعض الكلمات ، هذا ، مع عدم اشارة المعاجم العربية الى أيمصدر يمكن أنتكون كلمة«المسيد»بمدلولها المغربي قد اشتقت منه ، اذا أخذنا في الاعتبار كل هذه العوامل والمؤثرات بعد التحليلوالشرح الذى قدمناه ، فلا نستبعد أن تكون كلمة « المسيد » التي يطلقها أهل المغرب على « الكتاب »كانت فى الاصل « المسجد » لاسيما وأن هذا الاخير كان له فضلالسبق على الكتاب فى تعليم الصبيان،ومع مرور الوقت ، وبعد ظهور الكتاب فى المشرق استعمل أهل المغرب كلمة « المسيد » للدلالة علىمكان تعليم الصغار وتمييزا له عن « المسجد » الذى كان يسجد فيه ومخصص بالدرجة الاولىللعبادة والصلاة .

وبذلك يؤكد المسجد مرة أخرى جدارتهوأهميته فى تاريخ الاسلام ، وآثاره العميقة والمتأصلة فى ميدان العلم والحياة العقلية بل وفىحضارةالمسلمين بصورة عامة ، ليس فقط بالنسبة لدوره ومهمته ، ولكن فيما يتعلق باسمه أيضا ،حيث اطلقه أهل المغرب على مكان تعليم الصبيان بعد أن استبدلوا حرف الجيم بالياء لاسبابتاريخية وعرقية خاصة كما بينا .

• • •

فاذا انتقلنا الى كلمة أخرى نتعرف منخلالها على **القائمين على تدريس وتعليم الصغار ،** نجد النصوص التي بين أيدينا تسعفنا بأسماءوأخبار العديد منهم خاصة أولئك الذين بلغوا شأوا بعيدا ، وتألق نجمهم فى سماء الشهرة ،سواء في ميدان التعليم أو بعد تحولهم عنه الى ميدان آخر وجدوا فيه من السعة والرحابة مايحقق طموحاتهم ويمكنهم من اثبات قدراتهم وفعالياتهم بصورة اقوى وأشد اثرا، مثلالحجاجبن يوسف الثقفي ، رجل الدولة الاموية القدير والساعد الايمن للخليفة عبد الملك بن مروان ولابنهالوليد من بعده ، وقد ورث الحجاج هذا العمل عن والده ، فعمل فى مطلع حياته مكتبيا ـ اى معلما ـ بالطائف قبل أن يلتحق بخدمة الامويين ويلمع نجمه (١٦١) كذلك كان جبير بنحية بن مسعود الثقفى ، يعلم الصبيان بالطائف قبل أن يخرج الى العراق ويعمل كاتبا فىالديوان (١٦٢) . ويحدثنا صاحب انساب الأشراف عن سعيد بن شداد اليربوعى ويقولانه كان يعمل معلما للصبيان ، وكان عبيد الله بن زياد ، والى العراق ، يستملحه ويقربه ويجزلله العطاء ويفتقده اذا غاب عن مجلسه ، فلما

(١٦١) وفيات الاعيان لابن خلكان جـ ١ ص ٢١٩ .

(١٦٢) الاصابة لابن حجر جـ ١ ص ٢٢٥ .

ابطات عليه صلته وكان ابن زياد فى حاجة الىوصفاء اختار سعيد اليربوعى بعضا من الصبية الذين يعلمهم فى كتابه والبسهم الثياب واتىبهم الى الوالى وقال : هؤلاء وصفاء ، فاشتراهم منه فلما امسوا أخذوا يبكون ويطلبون منازلهم ، فاطلقهم ابن زياد ، وسأل سعيد عما حمله على فعلته ، فأجابه معلم الصبيان : ابطاء صلتى : فتعجب عبيد الله وضحك وسوغه اثمان الصبيان وزاده (١٦٣) . كذلك تروى النصوص ان الكميت الشاعر الاموى المشهور قد بدأ حياته ـ على الرغم من صممه ـ معلما للصبيان فىمسجد الكوفة قبل أن يتهم بالأدب ويشتغل بالشعر ويذاع صيته (١٦٤) .

وللتمييز بين معلمى الصبيان وغيرهم ممن اشتغل بتعليم وتثقيف وتربية أبناء الخلفاء والأمراء والوزراء وغيرهم من كبار رجالات الدولة ، نلاحظ أن معظم المصادر تسمى هؤلاء « المؤدبين » نسبة الى ادب بمعنى الدرس والعلم ، وادب النفس الى المحامد ونهيها عن المقابح (١٦٥) ، وكان من أشهرهم أبو الحسن على بن حمزة الكسائى ، احد الأئمة السبعة فى القراءة . كما نبغ فى النحو واللغة والأدب ، نشأ بالكوفة واستوطن بغداد ، ولما اشتهر اسمه اتخذه الخليفة المهدى مؤدبا لولده الرشيد ، فلما ولى هذا الاخير الخلافة جعله مؤدبا لولديه المأمون والأمين ، وقد مكنه علمه الواسع وأدبه الجم أن يتبوأ مكانة عالية عند الخليفة (١٦٦) ، أما أبو الحسن علي بن الاحمر النحوى والأديب ، صاحب الكسائى وزميله ، فلم ينل أحد قط من التأديب ما ناله من النعمة والثروة والجاه ، اختاره هارون الرشيد مؤدبا للأمين بعد ان اخرج الكسائى من طبقة المؤدبين الى طبقة الجلساء والمؤانسين ، ولما اعجب الخليفة بالأحمر اغدق عليه من فضله وماله وكفاه ووهبه منزلا يتناسب مع مكانته الاجتماعية الجديدة كمؤدب لابن الخليفة وولى عهده (١٦٧) . كذلك لمع اسم أبو اسحاق ابراهيم الزجاج الاديب والنحوى المعروف فى سماء المؤدبين والندماء ، فقد اتخذه الوزير عبد الله بن سليمان مؤدبا لابنه القاسم الذى تولى الوزارة بعد أبيه للخليفة العباسى المعتضد بالله ، كما عمل الزجاج بعد ذلك نديما وجليسا للخليفة المكتفى بن المعتضد (١٦٨) . والملاحظ أن هؤلاء المؤدبين وغيرهم كانوا يتخذون من بيوتهم أو من قصور تلاميذهم مكانا للدرس ، كما أن شهرتهم العلمية فى حلقاته الدرس ومجالسهم بالمساجد

---

(١٦٣) انساب الاشراف للبلاذرى ـ ج ـ التسم الثانى ـ ص ٨٧.

(١٦٤) الشعر والشعراء لابن قتيبة ـ ج ٢ ص ٥٨١ .

(١٦٥) انظر لسان العرب لابن منظور كلمة ادب ، ج ١ص ٣٣ .

(١٦٦) معجم الادباء لياقوت الحموى ، ج ١٢ ص ١٦٨ ـ ١٧٤ ، الفهرست لابن النديم ص ٣. ١.

(١٦٧) معجم الادباء لياقوت ، ج ٣ ص ٥ وما بعدها ، انظر كذلك ـ مروج الذهب للمسعودى ج ٣ ص ٣٥١ .

(١٦٨) معجم الادباء لياقوت ج ١ ص ١٣١ ـ ١٣٣ .

أو الكتاتيب كانت تسبقهم الى اسماع المسئولين قبل أن يقع عليهم الاختيار لتأديب أبنائهم ، كما كان بعضهم — فى بعض الاحيان — يختبر من ولى الأمر قبل السماح له بممارسة عمله ، كما فعل الخليفة المهدى مع مؤدب لابنه الرشيد قبل ان يختار له الكسائى الذى أشرنا اليه قبل قليل (١٦٩) .

• • •

ولكى نستكمل عناصر ومكونات مجالس العلم فى المساجد بقى أن نذكر شيئا عن حلقة الدرس وموضع القائم على التدريس منها ، ومكانته ومنزلته عند طلبته .

قد يتبادر الى ذهن القارىء من المعنى اللفظى لكلمة « حلقة » أو « حلق » الدرس أن الطلاب كانوا يتحلقون حول شيخهم على شكل دائرة كاملة الاستدارة ، الا أن الواقع وما كان يحدث فى حلقات الدرس بالمساجد كان بخلاف ذلك ، فكان الشيخ يتخذ موضعه الى جوار احدى سوارى المسجد ثم يتحلق من أمامه ومن جوانبه الطلاب ، وقد أوضح ذلك ابن بطوطة فى حديثه عن حلقات الدرس كما شاهدها فى المسجد الاموى بدمشق وقد اشرنا اليها من قبل ، وكان يطلق على هذا الموضع الذى يعقد فيه « الشيخ المعلم » مجلسه اسم « الاسطوانة » أو « الطاق » ، وأغلب الظن أن تلك العادة ترجع الى ما كان يفعله الرسول (صلعم) فى مجلسه بالمسجد النبوى ؛ فكان — عليه الصلاة والسلام — اذا صلى الصبح انصرف الى أسطوان التوبة — عرفت بهذا الاسم لأن أبا لبابة ارتبط اليها ثم حله النبى (صلعم) بعد أن نزلت توبته — وقد سبق اليها الضعفاء والمساكين وأهل الضر وضيفان النبى صلى الله عليه وسلم والمؤلفة قلوبهم ومن لا مبيت له الا فى المسجد ، وقد تحلقوا حولها حلقا بعضها دون بعض ، فينصرف اليهم من مصلاه من الصبح ، فيتلو عليهم ما أنزل الله عليه من ليلته ويحدثهم ويحدثونه (١٧٠) . كما روى عنه أنه — صلى الله عليه وسلم — نهى عن الجلوس فى وسط الحلقة ، وقد فسر ذلك لأنه يستدبر فى جلوسه فى وسط المجموعة بعضهم بظهره فيؤذيهم ، فيسبونه ويلعنونه (١٧١) .

وكانت الاسطوانة التى اعتاد « الشيخ المعلم » أن يعقد فيها مجلس درسه تعتبر فى بعض الاحيان — وقفا عليه دون غيره ، ومما يذكر فى هذا الشأن ان الفقيه ابراهيم بن نفطوية (ت ٣٢٣ هـ) ظل يجلس للتدريس الى اسطوانة معينة فى جامع المنصور ببغداد لمدة خمسين سنة

---

(١٦٩) المصدر السابق — ج ١٣ ص ١٧٤ .

(١٧٠) وفاء الوفا للسمهورى ج ٢ ص ٤٤٤ — ٤٤٥ .

(١٧١) انظر لسان العرب لابن منظور كلمة (حلق) ج ١ ص ٧٠٠ .

لم يبدلها أو يتحول عنها (١٧٢) وقد روى عن الامام مالك ، أنه كان يرى أنه اذا ارتسم القائم بالتدريس بموضع معين من المسجد وجعل فيه مجلسه باستمرار وانتظام حتى عرف به ، أصبح أحق من غيره بذلك المكان ، بينما يرى جمهور الفقهاء أن مثل هذا التخصيص والاحتكار للموضع ليس بالحق المشروع واعتبروه من قبيل الاستحسان فقط ، فاذا قام صاحب الدرس من موضعه زال حقه منه واصبح السابق اليه أحق به لقول الله تعالى : « والمسجد الحرام الذى جعلناه للناس سواء العاكف فيه والباد » (١٧٣).

وكان من الأمور التى تعارف عليها بعض أهل اليسار والغنى لتخليد ذكراهم وقف الحبوس التى تدر دخلا ثابتا خصوا به المشتغلين بالعلم من المدرسين والطلاب سواء من أهل البلد أو الوافدين من خارجها ، وكان هذا المال لا يصرف الا لمن اتخذ موضعه عند سارية محددة بأحد المساجد الجامعة المشهورة ، فكانت هذه «المنحة العلمية» بجانب فائدتها فى التعريف والتذكير بصاحبها ، من أجل مظاهر تشجيع العلم وحث الناس على الاقبال عليه والاشتغال به ، والرحلة فى طلبه ، ولا نستبعد أن يكون « الشيخ المعلم » الذى كان ــ قبل وفاته ــ يتخذ مجلسه عند تلك السارية هو صاحب الوقفية اذا كان يتمتع بقدر معقول من الثراء ، أو يكون نفر من ثراة القوم وأغنيائهم ، أو من أصحاب السلطان والجاه هم أصحاب مثل تلك « المنح » وخصصها صاحبها لاسم « الشيخ المعلم » الذى اعتاد ان يتخذ مكانه عند السارية المعينة تكريما له واعترافا بفضله على العلم ، ومما يذكر فى هذا الصدد أن ابن جبير قد استوقف نظره وشد انتباهه مثل هذا الامر عندما زار المسجد الجامع بدمشق فقال : « واغرب ما يحدث به أن سارية من سواريه هى بين المقصورتين القديمة والحديثة لها وقف معلوم يأخذه المستند اليها للمذاكرة والتدريس ، ابصرنا بها فقيها من أهل اشبيلية يعرف بالمرادى » (١٧٤) ولا نبتعد عن الحقيقة أو نغالى كثيرا اذا قلنا أن ما لاحظه الرحالة المغربى عن « منحة السارية » بأحد المساجد الجامعة الكبيرة بالشام ، قد لا تكون الاولى او الوحيدة ، بل ربما كانت من الامور المتعارف عليها فى بلاد المشرق الاسلامى على الاقل ، لتشجيع العلم وحث الناس على الالتحاق بمجالسه فى المساجد ، كما تثبت فى الوقت نفسه أهمية دور المساجد فى الحياة العقلية وتؤكد على أنه بقى على الدوام افضل مكان لنشر العلم وتحصيله والتعريف بالقائمين على خدمته وتخليد ذكراهم .

والواقع أن ما شاهده ابن جبير بالمسجد الجامع فى حاضرة الامويين بالشام يشبه الى حد بعيد ما نراه الآن فى بعض الجامعات الحديثة والعريقة على حد سواء عندما تطلق على أحد

---

(١٧٢) انظر : دكتور احمد فكرى ــ مساجد القاهرة ومدارسها ، جـ ٢ ص ١٤٤ ــ ١٤٥ آدم متز ، الحضارة الاسلامية ــ جـ ١ ص ٢٥١ .

(١٧٣) انظر ــ الماوردى ــ الاحكام السلطانية ــ ص ١٨٩ .

(١٧٤) رحلة ابن جبير ــ ص ٢٦٠ .

مدرجاتها أو قاعـات الدرس بها اسم واحد من كبار العلماء والمبرزين فى العلم تخليدا لذكراه ، أو تلك المنح العلمية التى تخصصها الدولة باسم ذلك العالم الكبير، وتقدمها لمن يتفوق من الطلاب فى ميدان تخصصه . ومهما كان الأمر فان تلك الملاحظة التى وصفها ابن جبير « بالغرابة » فى القرن السادس الهجرى (الثانى عشر الميلادى) ، غدت فى عصرنا الحاضر ، بعد تطور المجتمعات واتســاع دائرة المعرفة والاقبال على العلم ، من الامور الطبيعية التى لا تستوقف النظر أو تثير العجب بقدر ما تدل على التقدم الحضـارى والتعاون الثقـافى وتداول العلم والفكر بين الشعوب .

اما ((**الشــيخ المعلم**)) الذى كان يتخذ من المسجد مجلسا له ، فكان ــ دون ريب ــ يتمتع بقدر واف من الاحترام والتقدير والهيبة والوقار ؛ ولكى يحظى بمثل هذه الصفات من تلامذته ، كان عليه بعد تفقهه وعلمه ان يتبع أمورا خاصة وسلوكا معينا خلال الدرس وخارج مجلسه ، وقد جمع صاحب العقد الفريد ذلك فى قوله : « ومن تمام آلة العالم أن يكون شديد الهيبة ، رزين المجلس وقورا ، صموتا ، بطىء الالتفات ، قليل الاشارات ، ساكن الحركات ، لا يصخب ولا يغضب ، ولا يبهر فى كلامه ، ولا يمسح عثنونه (لحيتـه) ــ عند كلامـه فى كل حين ، فان هذه كلهـا من آفـات العى » (١٧٥) .

من جهة اخرى ، حدثنا العالم الفقيه بدر الدين بن جماعة (ت : ٧٣٣ هـ) فى كتابه ((**تذكرة السـامع والمتكلم فى أدب العـالم والمتعلم**)) عن مجموعة من النصائح التى يتوجب على المدرس ان يعمل بها لكى ينجح فى عمله بالمدرسة بعد ظهور هذه المؤسسة العلمية وانتشارها فى عالم الاسلام منذ القرن الرابـع الهجرى (العاشر الميلادى) ومشاركتها للمسجد فى هذه المهمة الجليلة . اشار ابن جماعة على المدرس بألا يعمل وقت جوعه أو عطشه أو همه أو غضبه أو اضطرابه أو قلقه ، ثم تكلم عن المنهج والطريقة التى عليه أن يتبعها اذا أراد الفائدة والمصلحة لطلابه ، فحثـه على عدم التكرار والاطالة فى الحديث حتى لا يمل السامع ، وأن يراعى فى الوقت نفســه عـدم الايجـاز أو التقصير حتى لا يختل المعنى ، ثم ذكره بألا يرفع صوته حتى لا يتجاوز مجلسه ولا يخفضه بدرجة يتعذر معها على الحاضرين سماعه والالمام بمـا يقول (١٧٦) . والحق أن مثـل هـذه النصائح والملاحظات يمكن أن تنسحب على كل من يمارس التدريس سواء فى المدرسة أو المسجد أو الكتاب وغيرها من مراكز العلم لأن مهمـة المشـتغل به تتمثل فى توصيل المعلومة الى ذهن السامع بطريقة سهلة مبسطة واضحة بحيث تتناسب مع قدراته العقلية وحصيلته العلمية ، فاذا اضفنا الى ذلك مـا اشرنا اليـه من قبـل مما كان يفعله بعض « الشـيوخ » مع طلابهـم فى حلقـات الدرس

---

(١٧٥) ابن عبد ربه ــ العقد الفريد ــ ج ٢ ص ٢٢٠ .

(١٧٦) انظر : دكتور عبد الله عبد الدايم ــ التربية عبر التاريخ ــ ص ١٧٣ .

بالمساجد باتاحة الفرصة لهم واثارة عقولهم بالحوار والمناقشة والمناظرة والسؤال والجواب تضاعفت الفائدة واصبح الطالب مؤهلا للمساهمة فى العطاء الفكرى وقادرا على المشاركة الايجابية بالرأى السديد والقرار المناسب فى كل ما يواجهه فى ميدان العلم والعمل من مشاكل ومصاعب وقضايا .

تبقى بعد ذلك العرض اشارة الى « اجازة الطالب والطريقة التى كان يتم بها كتابه ونشر مؤلفات العلماء والفقهاء والمحدثين وغيرهم من المشتغلين بالعلم وتدريسه . فتحدثنا النصوص والدراسات المختلفة أن الطريقة التقليدية التى شاعت واتبعها « الشيوخ المعلمون » كانت تتلخص فى أن يملى كل منهم على تلاميذه الذين يحضرون مجلسه العلمى ما يريدهم أن يعرفوه ، سواء عن رأى السلف ، أو رأيه هو وفكره وفلسفته الخاصة ، والطلاب من جانبهم يدونون ما يقول ، وفى بعض الأحيان كان النابهون منهم لا يكتفون بما يلقى عليهم فى حلقة الدرس ، فكانوا يتسابقون الى لقاء شيخهم بعيدا عن ذلك المجلس العام سواء فى المسجد أو فى منزله ، وكان هو بدوره يسعد بهم ويعجب بحرصهم على الاستزادة والاستفادة منه ، فيسمع منهم ما كتبوا ويناقشهم فيه ، ويصحح لهم تارة ويضيف ما يرى تارة أخرى ، وقد يتكرر مثل هذا اللقاء العلمى مرات ومرات ، بل قد يستمر لفترة طويلة قبل أن يقنع « الشيخ المعلم » ويرضى عن كل ما دونه وجمعه هؤلاء الطلاب من مريديه الذين تربوا فى «مدرسته» فسمعوا منه وأخذوا عنه ونهلوا من معين علمه وفكره الخصب ، عندئذ تصبح هذه الحصيلة العلمية التى جمعتها هذه المجموعة الخاصة من تلاميذ شيخنا ، مؤهلة لاخراج مؤلف أستاذهم الى عالم الوجود ، ويحدثنا فى هذا الصدد صاحب الفهرست عن العالم واللغوى ابى عمر محمد بن عبد الواحد المطرز المعروف بالزاهد ، الذى عاش فى القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى) ، انه ظل يملى كتابه فى اللغة المعروف « بكتاب الياقوت » على طلابه الذين انتظموا فى حلقته العلمية بمسجد ابى جعفر المنصور فى بغداد سنة ٣٣١ هـ ، أى أنه ظل يملى على طلابه مادة هذا الكتاب الجليل (ارتجالا من غير كتاب ولا دستور مجلسا مجلسا) أكثر من خمس سنوات واربعة شهور (١٧٧) . ونعلم فى هذا الشأن أن فقه الامام أبى حنيفة النعمان ومذهبه لم يظهره الا تلاميذه الذين لازموه وانتظموا فى حلقته وحضور مجلسه بمسجد الكوفة ، وكان على رأسهم أبو يوسف يعقوب بن ابراهيم صاحب كتاب الخراج المعروف الذى وضعه للخليفة الرشيد وأول من تولى منصب قاضى القضاة بالعراق ، وزميله أبو عبد الله محمد بن الحسن الشيبانى ، ثم جاء من بعدهما الفقيه أبو عبدالله محمد بن شجاع الثلجى

---

(١٧٧) الفهرست لابن النديم ـ ص ١١٩ ـ ١٢٠ ـ انظر كذلك ما ذكره دكتور احسان عباس فى كتابه « العرب فى صقلية » ص ٩١ .

(ت : ٢٥٦ هـ) الذى بز نظرائه من أهل زمانه وعمل على اظهار فقه الامام أبى حنيفة ونشره ، وقد شهد له ابن النديم بذلك وقال « هو الذى فتق فقه أبى حنيفة واحتج له واظهر علله وقواه بالحديث وحلاه فى الصدور » (١٧٨) .

هكذا عظم دور طلاب العلم حيث افادوا بصورة مباشرة فى الحركة العلمية وازدهارها ليس فقط بعد حصولهم على « الاجازة » التى تؤهلهم لأخذ أماكنهم للتدريس ، ولكن خلال فترة التحصيل والدراسة ، فلعب المولعون منهم بالعلم ، المتقدمون فى دراستهم الحريصون على ملازمة شيوخهم بالمواظبة على حضور مجالسهم وتدوين كل ما يلقى عليهم ، لعبوا دورا نشطا فعالا فى اخراج العديد من المؤلفات الهامة واظهارها للناس ، فحفظوا لنا بذلك الجهد المتواصل والعمل الدؤوب ، العديد من كتب التراث التى تزدان بها المكتبة العربية فى فروع العلم المتعددة ، والتى كان من الممكن ألا تجد طريقها الى عالم النور ليستفيد بها من جاء من بعدهم .

لذلك كله كانت مثابرة الطالب على حضور مجلس « الشيخ المعلم » ومتابعة شروحه ، وتدوين ما يلقى عليه من الواجبات الاساسية والاعمال الرئيسية المكلف بها الطالب ، فاذا ما تأكد « شيخه » من كفاءته وقدرته على التحصيل واستفادته مما درس واستيعابه له ، اصبح مؤهلا « للاجازة » فيسطر له « الشيخ المعلم » على الورقة الاولى أو الاخيرة من الكتاب الذى جمع مادته أو قرأه عليه خلال مدة الدراسة شهادة يقرر فيها ذلك ، وفى نفس الوقت يجيز له تدريس هذا الكتاب أيضا ، ويقال أن من أقدم الاجازات التى وصلت الينا اخبارها تلك التى منحها محمد بن الاشعث الى تلميذه هارون بن موسى العكبرى يجيزه فيها أن يروى عنه ما حدده له فيها (١٧٩) .

هكذا كان دور المسجد نشطا ومؤثرا فى المحافظة على العديد من مؤلفات العلماء والفقهاء والمحدثين وغيرهم من أئمة العلم وشيوخ المعرفة ، كما كان فى ذات الوقت وبنفس القدر من الاهمية مفيدا وفعالا فى تطور الحياة العقلية ونمو الفكر الاسلامى . ولكى يظهر هذا الجانب المضيء فى تاريخ المسجد فان الأمر يحتاج الى وقفة أخرى نعالج فيها أثر المسجد فى نشأة المذاهب المختلفة باعتبارها عاملا حاسما فى تاريخ الفكر الاسلامي وتطوره . ولكن هذا موضوع طويل ومشوق ويحتاج الى دراسة مستقلة . ولذا نرجو أن نعود اليه مرة أخرى فيما بعد . ولكن الذى لا شك فيه هو أن اتساع رقعة دولة الاسلام ودخول شعوب واجناس جديدة تحت سلطانها ، واختلاف البيئة فى تلك البلاد المفتوحة ، وما ترتب على ذلك من تباين فى المصالح التى تستنبط لاجلها الاحكام

---

(١٧٨) ابن النديم ـ الفهرست ـ ص ٣٠٥ .

(١٧٩) انظر : دكتور عبد الله عبد الدايم ـ التربية عبر التاريخ ـ ص ١٧٤ .

والتشريعات فى المعاملات وفى معرفة الحلال والحرام ، بالاضافة الى التفاوت فى العقول ووجهات النظر فى فهم حقيقة النصوص القرآنية والاحاديث النبوية الشريفة ، لا شك أن ذلك كله كان من الأسباب الاساسية التي أدت الى ظهور الأئمة المجتهدين ومذاهبهم الفقهية وبالتالى الى تطور الحركة العلمية التشريعية بعد أن أضيف الى مصادر التشريع الاولى ــ القرآن والسنة ــ الاجماع والاجتهاد بالقياس والرأى من جهة ، وبعد تدوين السنة وفتاوى كبار الصحابة منذ أوائل القرن الثاني للهجرة من جهة أخرى .

وعلينا أن ننبه هنا الى أن الاختلاف بين هؤلاء الأئمة لم يكن على الأصول ولكن فى الفروع وفى النصوص التى تحتمل الاجتهاد فى التفسير تمشيا مع قول الله تعالى : « هو الذى انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات ، فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله ، وما يعلم تأويله الا الله والراسخون فى العلم » . فكان لكل من هؤلاء الأئمة المجتهدين مذهب خاص يتكون من أحكام فرعية استنبطت بخطة تشريعية خاصة ، والجدير بالذكر ان المسجد الجامع كان له أثر كبير فى حياة هؤلاء الفقهاء المبرزين العلمية وفى نشاطهم الفكرى والعقلى ، فلعب دورا أساسيا فى نشأة المذاهب كلها دون استثناء ، وفى تعريف الناس بها ونشرها فى البلاد الاسلامية كما أوضحنا فى الصفحات السابقة .

★ ★ ★

شخصيات وآراء

الامام ابو منصور الماتريدي

فتح الله خليف

الماتريدي والأشعري :

فى أواخر القرن الرابع الهجرى وأوائل القرن الخامس ، أى منذ ما يقرب من ألف عام ، شهد العالم الاسلامى تحولا عميقا فى مذاهب العقيدة ، وذلك بانتصار مذهب أهل السنة والجماعة فى مختلف أرجاء العالم الاسلامى على المذاهب الكلامية الاخرى وبخاصة مذهب المعتزلة . ففى العراق أعلن الامام أبو الحسن الأشعرى المتوفى عام ٣٢٤هـ انفصاله عن المعتزلة وعودته الى السنة بعد أن قضى أربعين عاما على مذهب الاعتزال . وفى بلاد ما وراء النهر كان الامام أبو منصور الماتريدى المتوفى عام ٣٣٣ هـ يتعقب أبوالقاسم الكعبى امام المعتزلة فى بخارى وسمرقند ويؤسس مدرسة أهل السنة والجماعة من الماتريدية فى تلك البلاد . وفى مصر اصدر الامام أبو جعفر الطحاوى المتوفى عام ٣٢١ هـ « بيان السنة والجماعة » ، ثم انصرف عن العقيدة الى الفقه ، فذاعت شهرته كفقيه لأن أهل مصر رغبوا عن الخوض فى العقيدة واقبلوا على التفقه فى أمر دينهم . أما الأشعرى والماتريدى فقد اشتغلا بعلم الكلام ووضعا اللبنات الاولى لمدرسة اهل السنة والجماعة من الاشعرية والماتريدية . يقول طاش كوبرى زادة « ثم أعلم ان رئيس أهل السنة والجماعة فى علم الكلام رجلان : أحدهما حنفى والآخر شافعى ، أما الحنفى فهو أبو منصور محمد بن محمد بن محمود الماتريدى امام الهدى ..

وأما الآخر الشافعى فهو شيخ السنة ورئيس الجماعة امام المتكلمين وناصر سنة سيد المرسلين والذاب عن الدين والساعى فى حفظ عقائد المسلمين أبو الحسن الأشعرى البصرى ... » (١) وجاء فى حاشية المولى مصلح الدين مصطفى الكستلى على شرح العقائد النسفية للتفتازانى : « المشهور من أهل السنة والجماعة فى ديار خراسان والعراق والشام واكثر الأمصار هم **الاشاعرة** أصحاب أبى الحسن على بن اسماعيل بن سالم بن سالم ابن اسماعيل بن عبد الله بن بلال أبى بردة بن أبى موسى الأشعرى صاحب رسول الله عليه السلام .... وفى ديار ما وراء النهر **الماتريدية** أصحاب أبى منصور الماتريدى تلميذ أبى نصر العياضى تلميذ أبى بكر الجوزجانى صاحب أبى سليمان الجوزجانى تلميذ محمد بن الحسن الشيباني من أصحاب الامام أبى حنيفة » (٢) . ويقول الزبيدى : « اذا أطلق أهل السنة والجماعة فالمراد بهم الأشاعرة والماتريدية » (٣)

بالرغم من أن هذه النصوص توضح أن الأشعرى والماتريدى هما علما أهل السنة والجماعة فانه وجد دائما ميل للتقليل من شأن الماتريدى وتقديم الأشعرى على أنه علم الاسلام المدافع عن العقيدة ضد المبتدعة النحرفين عن السنة ومذاهب السلف . (٤) هذا مع ان الماتريدى كان أسبق من الاشعرى الى نصرة مذهب اهل السنة والجماعة ،(٥) كما نشأ على السنة ومات عليها ، بينما نشأ الاشعرى على الاعتزال وظل معتزليا الى سن الأربعين . (٦)

ويبدو هذا الميل نحو التقليل من شأن الماتريدى فى اهمال كثير من المؤرخين وأصحاب التراجم له ، فلم يذكره ابن النديم المتوفى عام ٣٧٩ هـ ، أى بعد وفاة الماتريدى بأقل من خمسين عاما ، بينما يذكر الامام ابو جعفر الطحاوى المتوفى عام ٣٢١ هـ معاصر الماتريدى وشيخ الاحناف وامام أهل السنة فىمصر،(٧) كما يذكر الأشعرى (٨) . ولم يترجم له ابن خلكان (٩) ولا ابن العماد ولا الصفدى ولا صاحب فوات الوفيات . بل أن ابن خلدون لم يذكره فى مقدمته فى الفصل الذى كتبه عن علم الكلام . كما أهمله جلال الدين السيوطى ، فلم يذكره فى طبقات المفسرين بالرغم من أن الماتريدى علم من أعلام التفسير، يشهد بذلك تفسيره الكبير المسمى تأويلات القرآن أو تأويلات أهل السنة . (١٠)

---

(١) مفتاح السعادة ومصباح السيادة ج ٢ ص ٢١ ، ٢٢،طبعة حيدر آباد الدكن ١٣٢٩ هـ .

(٢) شرح العقائد النسفية ص ١٧ ، طبعة القاهرة ١٣٢٦هـ .

(٣) اتحاف السادة المتقين ج ٢ ص ٦ ، طبعة القاهرة .

(٤) Macdonald, D.B., **Development of Muslim Theology**, p. 187, London 1903, وايضا مقالته فى : The Encyclopaedia of Islam, Art. Maturidi.

(٥) البياضى : اشارات المرام ص ٢٣ .

(٦) ابن عساكر : تبيين كذب المفترى فيما نسب الى الامامأبى الحسن الاشعرى ص ١٩ طبعة دمشق ١٣٤٧ هـ .

(٧) الفهرست ص ٢٩٢ ، طبعة القاهرة ١٣٤٨ هـ .

(٨) المرجع السابق ص ٢٥٧ .

(٩) وهو يترجم أيضا للطحاوى .

(١٠) منه مخطوطة مصورة بدار الكتب المصرية رقم ٨٧٣تفسير . وبدأ المجلس الاعلى للشئون الاسلامية فى مصر فى نشره .

ومن الغريب أن يشارك أصحابه أنفسهم ــ بدون قصد منهم ــ فى ازكاء هذا الميل . فالأحناف فى طبقاتهم وتراجمهم مروا على صاحبهم سريعا حتى لا يكاد يظفر الباحث فى هذه المصادر الا بشذرات قليلة عن حياة الماتريدى (١١) .

ولو قارنا ما كتبه الشافعية فى طبقاتهم عن الأشعرى بهذه الشذرات القصيرة لأدركنا على الفور مدى عناية الشافعية بامامهم ومقدار تقصير الأحناف فى حق شيخهم .

بل ان الأمر لم يقتصر على أصحاب الطبقات وانما تعداه الى من نصروا مذهب الماتريدى وعقيدته . فالامام عمر النسفى لا يذكر الماتريدى فى كتابه : « العقائد النسفية » . ولقد اتخذ الأزهر فى مصر هذا الكتاب مصدرا أساسيا فى دراسة التوحيد منذ زمان بعيد ، وما زال الى يومنا هذا هو العمدة عند علماء الازهر وطلابه فى مادة التوحيد . وكتاب العقائد النسفية لا يعدو أن يكون مجرد فهرست لكتاب « تبصرة الادلة فى أصول الدين » للامام أبى المعين النسفى ، وهو أكبر من جاء بعد الماتريدى ونصر مذهبه ، وأسهم بحق فى تدعيم العقيدة الماتريدية فكان واحدا من أعظم أئمتها شأنا بعد الماتريدى (١٢) . وكان من الطبيعى أن ينال الماتريدى والماتريدية حظا أوفر من العناية تبعا لذلك ، ولكن يبدو أن علم التوحيد نفسه ، وهى التسمية المفضلة عند علماء الازهر لعلم الكلام أو علم أصول الدين ، ليس محل عناية كبيرة لدى الأزهريين ، فمن المؤكد أنهم يفضلون التوسع فى علوم الفقه والتفسير واللغة على التوسع فى الخوض فى علم أصول الدين .

ويقول مكدونالد بأن محمد عبده تأثر بالماتريدى دون أن يذكر اسم الماتريدى فى رسالته . ونقول انه ليس من الغريب أن يتأثر محمد عبده بالماتريدى لأنه درس التوحيد فى الازهر فى العقائد النسفية ، وهى نص فى العقيدة على مذهب الماتريدى كما قدمنا . ورسالة التوحيد للامام محمد عبده تشهد على هذا التأثير .

اتفاق الماتريدى والأشعرى فى المنهج وأصول المذهب

يسلك الماتريدى ــ كما يسلك الأشعرى ــ منهجا وسطا بين الحرفيين والعقليين ، بين الحرفيين من الحشوية والمشبهة والمكيفة المحددة والمجسمة وبين العقليين من المعتزلة. كما يتخذ الماتريدى والأشعرى موقفا متوسطا معتدلا من الجبرية ومن غلاة الرفض. فيتوسط شيخا السنة بين هذه الفرق ، ويلتقيان فى المنهج كما يلتقيان فى المذهب ، فليس المذهب الا تطبيقا للمنهج . يلتقيان فى اثبات صفات الله ، وفى كلامه الأزلى ، وفى جواز رؤيته ، وفى بيان عرشه واستوائه ، وفى أفعال عباده، وفى أمر مرتكب الكبيرة منهم ، وفى شفاعة رسوله . وتلك هى اهم المسائل التى وقع فيها الخلاف بين فرق المسلمين ، بل انها أهم موضوعات علم الكلام .

---

(١١) انظر الكفوى : كتائب أعلام الاخيار ورقة ١٢٩ ، التميمى ، الطبقات السنية فى تراجم الحنفية ج ٢ ورقة ٤٩١ ، اللكنوى ، الفوائد البهية فى تراجم الحنفية ص ٩٥ طبعة القاهرة ١٣٢٤ هـ .

(١٢) فرغت من تحقيق مخطوطة « تبصرة الادلة فى أصول الدين » للامام أبى المعين النسفى عام ١٩٧٥ ، وأودعتها المطبعة الكاثوليكية فى بيروت لتنشر فى سلسلة بحوث ودراسات التى يشرف عليها معهد الدراسات الشرقية بالجامعة اليسوعية ببيروت . وهى نفس السلسلة التى صدر عنها كتاب التوحيد للامام الماتريدى الذى نشرته عام ١٩٧٠ . ولكن ظروف الحرب الاهلية فى لبنان حالت دون ظهور هذا النص الهام فبقى حتى كتابة هذه السطور فى عهدة المطبعة الكاثوليكية . وكان من المقدران يصدر عام ١٩٧٧ . وتأمل أن يجد طريقه الى النور فى الغد القريب لنعطى بذلك للماتريدية بعض ما تستحق من اهتمام .

يتوسط الأشعرى فى الصفات فيذكر ابن عساكر أنه « نظر فى كتب المعتزلة والجهمية والرافضة وانهم عطلوا وابطلوا فقالوا : لا علم لله ولا قدرة ولا سمع ولا بصر ولا حياة ولا بقاء ولا ارادة . وقالت الحشوية والمجسمة والمكيفة المحددة : ان لله علما كالعلوم وقدرة كالقدر وسمعا كالأسماع وبصرا كالأبصار . فسلك رضى الله عنه طريقة بينهما فقال : ان لله سبحانه وتعالى علما لا كالعلوم وقدرة لا كالقدر وسمعا لا كالاسماع وبصرا لا كالأبصار » (١٣)

وكذلك يفعل الماتريدى ، اذ نقرأ فى كتاب التوحيد « وليس فى اثبات الاسماء وتحقيق الصفات تشابه ... كلنا أردنا به ما يسقط الشبه من قولنا : عالم لا كالعلماء ، وهذا النوع فى كل ما نسميه به ونصفه » (١٤)

ويتوسط الأشعرى فى رؤية البارى فيقول ابن عساكر : « وكذلك قالت الحشوية المشبهة ان الله سبحانه وتعالى يرى مكيفا محدودا كسائر المرئيات ، وقالت المعتزلة والجهمية والنجارية : انه سبحانه لا يرى بحال من الأحوال ، فسلك رضى الله عنه طريقة بينهما فقال : يرى من غير حلول ولا حدود ولا **تكييف** ، كما يرانا هو سبحانه وتعالى وهو غير محدود ولا مكيف ، فكذلك نراه وهو غير محدود ولا **مكيف** » . (١٥)

والى مثل ذلك ايضا يذهب الماتريدى فيقول: « القول فى رؤية الرب عز وجل عندنا لازم وحق من غير ادراك ولا تفسير .... ولا نقول بالادراك لقوله : « لا تدركه الأبصار » فقد امتدح به بنفى الادراك لا بنفى الرؤية ... وايضا ان الادراك انما هو الاحاطة بالمحدود ، والله يتعالى عن وصف الحد ... فان قيل : كيف يرى ؟ قيل بلا كيف ؟ ، اذ الكيفية تكون لذى صورة ، بل يرى بلا وصف قيام وقعود ، واتكاء وتعلق، واتصال وانفصال ومقابلة ومدابرة ، وقصير وطويل ، ونور وظلمة ، وساكن ومتحرك ، ومماس ومباين وخارج وداخل ، ولا معنى يأخذه الوهم أو يقدره العقل لتعاليه عن ذلك » . (١٦)

فالأشعرى والماتريدى ((**بلا كفة**)) ينفيان الكيف عن الرؤية وعن كل الصفات الخبرية التى وردت فى التنزيل وأخبر الله بها والتى يدل ظاهر معناها على الأعضاء والجوارح . فيد الله **بلا كيف** وكذلك الوجه والعين والساق .

ويتوسط الأشعرى فى افعال العباد فيقول ابن عساكر : « وكذلك قال جهم ابن صفوان: العبد لا يقدر على احداث شىء ولا على كسب شىء ، وقالت المعتزلة : هو قادر على الاحداث والكسب معا . فسلك رضى الله عنه طريقة بينهما فقال : العبد لا يقدر على الاحداث ، ويقدر على **الكسب** ، ونفى قدرة **الاحداث** وأثبت قدرة الكسب » (١٧)

والى مثل ذلك أيضا يذهب الماتريدى فيقول : « اختلف منتحلو الاسلام فى افعال

---

(١٣) ابن عساكر : تبيين كذب المفترى ص ١٤٩ . وانظرايضا : الاشعرى ، كتاب اللمع ص ١٠ ـ ١٣ ، ومقالات الاسلاميين ص ٣٢٠ ، ٣٢٥ .

ALLARD, M., Le Probleme des Attributs Divins, pp. 173-285.

(١٤) الماتريدى : كتاب التوحيد ، ص ٢٣ ـ ٢٥ .

(١٥) ابن عساكر : تبيين كذب المفترى ص ١٤٩ ـ ١٥٠ .

(١٦) الماتريدى : كتاب التوحيد ص ٧٧ ، ٨١ ، ٨٥ .

(١٧) تبيين كذب المفترى ص ١٤٩ .

الخلق ، فمنهم من جعلها لهم مجازا ،وحقيقتها لله .... وعندنا لازم تحقيق الفعل لهم ... وليس فى الاضافة الى الله نفى ذلك ، بل هى لله بأن خلقها على ما هى عليه ، **وأوجدها بعد أن لم تكن** ، وللخلق على **ماكسبوها** وفعلوها ... » (١٨)

فالفعل عند الرجلين يتوزع بين الله وبين الانسان ، اذا أضيف لله يسمى خلقا ، أى أن قدرة الاحداث أو الايجاد بعد العدم هى لله سبحانه وتعالى ، واذا أضيف للانسان يسمى كسبا .

وهكذا فى جميع أصول المذهب يلتقى شيخا السنة على منهج واحد ومذهب واحد فى أهم مسائل علم الكلام التى وقع فيها الخلاف بين فرق المتكلمين .

وعلى ذلك فليست الماتريدية وسطا بين الأشعرية والمعتزلة كما يقول الشيخ محمد زاهد الكوثرى ومن تابعه على هذا الرأى(١٩)، كما أنها ليست أقرب الى الاعتزال منها الى الأشعرية كما يعتقد الدكتور محمود قاسم الذى يذهب ايضا الى حد القول بأن الماتريدية لا تتفق مع الأشعرية الا فى مسائل قليلة ليست بالجوهرية . (٢٠)

كيف يمكن أن نعتبر صفات الله مسألة ليست جوهرية، وعلماء الكلام أنفسهم يسمون علم الكلام بعلم التوحيد والصفات ، فيعرفونه بأهم موضوعاته . (٢١) وكيف يمكن أن يقال ان صفة الكلام ليست من الموضوعات الجوهرية! وهى أظهر مسألة وقع فيها الخلاف بين المتكلمين ، واتخذ لونا سياسيا حين امتحن الامام أحمد بن حنبل فى كلام الله ، (٢٢) بل وتسمى بها علم الكلام . يقول الشهرستانى : « ثم طالع بعد ذلك شيوخ المعتزلة كتب الفلاسفة حين فسرت أيام المأمون فخلطت مناهجها بمناهج الكلام وأفردتها فنا من فنون العلم وسمتها باسم الكلام ، اما لأن أظهر مسألة تكلموا فيها وتقاتلوا عليها هى مسألة الكلام فسمى النوع باسمها ... » (٢٣)

وهل يمكن أن يقال أن الرؤية والعرش وكسب العباد وغيرها من المسائل التى اتفق عليها شيخا السنة ليست بالمسائل الجوهرية! نقرأ فى صفة أهل السنة من الاشعرية والماتريدية : « انهم المخالفون فى الأصول لسائر الفرق مخالفة كثيرة كمسألة الكسب والرؤية بلا كيفية ، وجواز رؤية أعمى العين بقة أندلس ، وجواز رؤية كل موجود ، واسناد جميع الموجودات الى الله تعالى ، وكونه موصوفا بصفات ليست عين الذات ولا غيرها ... وما وقع بين أهل السنة من مخالفات فتلك فى التفاريع » (٢٤)

نعم ، يتفق أهل السنة فى الأصول ، ويختلفون بعد ذلك فى الفروع . يتفقون على اثبات الصفات الذاتية على أنها معانى قديمة

---

(١٨) كتاب التوحيد ص ٢٢٥ — ٢٢٦ .

(١٩) من امثال الشيخ ابو زهرة فى كتاب تاريخ المذاهب الاسلامية ص ٢١٢ ص ٢١٣ ، القاهرة بدون تاريخ .

(٢٠) محمود قاسم : مناهج الادلة فى عقائد الملة ص ١١٨ — ١٢٣ من مقدمة الكتاب ، الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٦٤ .

(٢١) العقائد النسفية ص ٦ ، طبعة القاهرة ١٨٧٩ .

(٢٢) ابن الجوزى : مناقب الامام احمد بن حنبل ص٣٠٨ — ٣١٣ ، القاهرة ١٩٣١ .

PATTON, W.M., **Ahmad Ibn Hanbal and the Minha, Leyden,** 1897.

(٢٣) الشهرستانى : كتاب الملل والنحل جـ ١ ص ٣٢ ،طبعة المثنى ببغداد .

(٢٤) البياضى ، اشارات المرام من عبارات لاامام ص ٥٢ .

قائمة بذات الله ، ليست هي ذاته ولا غير ذاته . فالله عندهم عالم بعلم أو عالم وله علم (٢٥) ، وعلمه معنى قديم قائم بذاته زائد على ذاته ، ليس هو ذاته ولا غيرها . وكذلك الحال فى قدرته وارادته وحياته وسمعه وبصره وكلامه . وجميع أهل السنة من ماتريدية واشعرية متفقون على هذه الصفات السبعة ، ولكنهم مختلفون بعد ذلك حول اثبات عدد آخر من الصفات كصفات البقاء وصفة التكوين . فالأشعرية والماتريدية متفقون على ان الله تعالى باق ، ولكنهم مختلفون فى معنى بقائه : هل هو باق ببقاء ، وبقاؤه صفة له زائدة على ذاته قائمة بذاته ، أم انه باق بذاته لا ببقاء زائد على ذاته ؟ بعبارة اخرى : هل البقاء أو استمرار الذات فى الوجود معنى زائد على وجود الذات أم انه هو عين وجود الذات فى الزمان الثانى . والذهن يفرق بين وجود الشيء وبقائه . ففى الزمان الاول للوجود يقال للشيء بأنه موجود، وفى الزمان الثانى يقال للشيء بأنه باق . فى راى الأشعرى وكثير من اصحابه أن البقاء صفة زائدة على ذات الباقى مثلها فى ذلك مثل العلم والقدرة والارادة وسائر صفات المعانى. ونصر قول الاشعرى نفر من الماتريدية منهم الامام نور الدين الصابونى مخالفا بذلك جمهور أصحابه من الماتريدية الذين ينكرون أن يكون البقاء صفة زائدة على ذات الباقى ، كما ينكره بعض الأشاعرة كامام الحرمين وفخر الدين الرازى . (٢٦)

اما صفة التكوين فان الما تريدى وأصحابه يعتبرونها صفه حقيقية قديمة قائمة بذات الله زائدة على ذاته بينما هى عند الأشاعرة صفة أضافية حادثة ومتجددة بتجدد الافعال شأنها فى ذلك شأن كل صفات الفعل التى هى عند الأشاعرة حادثة بحدوث الأفعال . وقد اثبت الماتريدية صفة التكوين وقالوا بأنها الصفة التى تتعلق بايجاد الممكنات وتؤثر فى اخراجها من العدم الى الوجود ، وقصروا تعلق صفة القدرة بصحة وجود المخلوق ، لأن القدرة تتعلق بالممكنات حال كونها ممكنات ، ولكن لا شأن لها بايجاد الممكنات لأن ذلك وظيفة التكوين أوالتخليق.

أما الأشعرية فيرون أن القدرة هى الصفة المتعلقة بايجاد الاشياء والمؤثرة فى اخراجها من العدم الى الوجود ، غاية ما هناك أن هذا التعلق متوقف على انضمام الارادة وتابع للعلم ، بمعنى أن ما علم الله وجوده يوجد منه بقدرته ، والارادة تخصص زمان الوقوع وليس التكوين الا تعلق القدرة بالمقدور حال ارادة الله ايجاده ، ومن ثمة كانت صفة نسبية حادثة . فالقدرة عند الأشاعرة لها تعلق صلوحى قديم ، وهو تعلقها بصحة وجود الأشياء ، الآخر تعلق تنجيزى حادث ، وليس التكوين سوى هذا التعلق التنجيزى الحادث الذى هو نفس اخراج الاشياء من العدم الى الوجود . وعلى ذلك لايرى الأشاعرة معنى لاثبات التكوين صفة زائدة فيها طالما ان القدرة هى الصفة المؤثرة فى ايجاد الأشياء . (٢٧)

اذن فوراء الاختلاف بين الأشعرية والماتريدية فى صفة التكوين اختلاف فى صفات الفعل ، واختلاف فى صفة القدرة ووظيفتها . ولايخرج واحد من دائرة أهل السنة لانه

---

(٢٥) يقول النسفى : « ثم اعلم أن عبارة أهل الحديث فى هذه المسالة آن يقال : ان الله تعالى عالم بعلم ، وكذا فيما وراء ذلك من الصفات . وآكثر مشايخنا (يقصدالماتريدى وتلاميذه) امتنعوا عن هذه العبارة احترازا عما يتوهم ان العلم آلة واداة ، فيقولون : الله تعالىعالم وله علم ، وكذا فيما وراء ذلك من الصفات » . تبصرة الادلة ، مخطوطة القاهرة رقم ٤٢ توحيد ، فصل بعنوان « الكلام فى اثبات صفات الله تعالى » .

(٢٦) Kholeif, F., **Study on Fakhr Al-Din al-Razi**, pp. 89-90.

(٢٧) Ibid, pp. 89-104.

اختلف مع أصحابه فى تفاريع المذهب ، لأن الاصل ثابت ومتفق عليه وهو اجماع أهل السنة على اثبات الصفات الزائدة على الذات كمعانى قديمة لا هى الذات ولا هى غير الذات.

والاجماع منعقد بين أهل السنة من الماتريدية والأشعرية على جواز رؤية الله بلا كيفية ، فهم **بلا كفة** فى الرؤية والصفات الخبرية كما قلنا ، ولكنهم يختلفون بعد ذلك فيما بينهم على أن ذلك هل يعلم بدليل من العقل أو ان ذلك مرده الى النقل وحده . اما النقل فلا خلاف بينهم على أن الرؤية واجبا سدما (٢٨) لكنهم يختلفون بعد ذلك حول امكان التدليل على جواز رؤية الله عقلا . اما الماتريدى فانه يرى أن العقل عاجز عن اقامة الدليل على امكان رؤية الله ، ويذهب الى أننا نؤمن بالرؤية من غير تفسير لأنها ثابتة بالكتاب والسنة . (٢٩) أما الأشعرى فقد ذهب الى أنه يمكن التدليل عقلا على جواز رؤية الله ، وله على ذلك دليل مشهور يسميه المتكلمون بدليل الوجود يمكن ان نلخصه على النحو الآتي : ان امكان الرؤية فى الشاهد انما نشأ من الوجود لاغير ، والله تعالى موجود فيجوز أن يرى . اما أن المرئيات فى الشاهد جائزة الرؤية لوجودها ليس غير ، فالدليل عليه أننا نرى اشياء مختلفة الحقائق من جواهر وأعراض ، ولايجوز أن يكون المصحح للرؤية ما يختلف فيه ، لأن ذلك يؤدى الى أن يكون للحكم الواحد علتان مختلفتان ، وذلك مدفوع فى بداية العقول . فلا بد اذن من ايجاد وصف مشترك بين هذه الحقائق المختلفة التى نراها نرجع اليه جواز هذه الرؤية حتى تطرد العلة تنعكس . ولقد دل السبر والتقسيم على أنه لا مشترك بين هذه الحقائق المختلفة من الجواهر والاعراض الا الوجود والحدوث ، لكن الحدوث لايجوز أن يكون علة لصحة الرؤية ، لأن الحدوث عبارة عن وجود مسبوق بعدم ، والعدم لاتأثير له فى الحكم . واذا لم يصح الحدوث لم يبق الا الوجود ، والوجود مشترك فيه بين الشاهد والغائب فاذن وجود الله علة صالحة لصحة رؤيته . واذا حصلت العلة حصل الحكم لا محالة ، فوجب القول بصحة رؤيته . (٣٠)

وقد اصطنع جميع أصحاب الأشعرى هذا الدليل ما عدا فخر الدين الرازى الذى خالف الأشعرى وجميع الأشاعرة فى ذلك وأعلن أنه ينحاز الى أبى منصور الماتريدى ويعتقد معه أن رؤية الله واجبة سمعا من غير تفسير .(٣١) وكما انشق الرازى عن أصحابه من الأشاعرة ورفض متابعتهم على الدليل العقلى على امكان الرؤية وانضم الى الماتريدى كذلك انشق جميع أصحاب الماتريدى عنه وانضموا الى الأشعرى وأصحابه مصطنعين نفس دليله على جواز رؤية الله تعالى عقلا . (٣٢)

هذه بعض الأمثلة على الخلافات الفرعية بين مدرستى اهل السنة والجماعة . (٣٣) وهى

---

(٢٨) الاشعرى ، الابانة ص ٩ ، ١٠ ، اللمع ص ٣٤ ، الماتريدى ، كتاب التوحيد ص ٧٧ — ٨٥ .

(٢٩) كتاب التوحيد ص ٧٧ .

(٣٠) الاشعرى : اللمع ص ٣٢ ، الشهرستانى ، نهاية الاقدام ص ٣٥٧ ، الرازى : الاربعين ص ١٩١ .

(٣١) كتاب الاربعين ص ١٩١ .

(٣٢) انظر مثلا تبصرة الادلة للنسفى مخطوطة القاهرة رقم٤٢ توحيد ، عمر النسفى : العقائد النسفية ص ٩٤ ، كشف الاسرار للبزودى ج ١ ص ٥٩ ، البداية لنور الدين الصابونى ص ٧٧ — ٨٠ .

(٣٣) انظر فى هذه الخلافات الفرعية : شيخ زائعة ، نظم الفرائد وجمع الفوائد ، ابو عذبة ، الروضة البهية فى ما بين الاشعرية والماتريدية ، عبد الله بن موسى ، خلافيات الحكماء مع المتكلمين وخلافيات الاشاعرة مع الماتريدية ، مخطوطة دار الكتب رقم ٣٤٤١ ج ضمن مجموعة من ورقة ٩٥ — ١١٤ . تاج الدين السبكى ، قصيدة فى الخلاف بين الاشعرية والماتريدية ، مخطوطة الجامعة العربية رقم ٢٠٢ .

تبين لنا بوضوح كيف أن مثل هذه الخلافات لم تكن قاطعة بين المدرستين . فقد وجدنا أصحاب الماتريدى يخالفون شيخهم أحيانا وينصرون رأيا للأشعرى ، كماوجدنا الأشعرية يخالفون شيخهم ويعتنقون رأى الماتريدى . وعلى ذلك لايجوز أن تتخذ مثل هذه الخلافات الفرعية سندا للحكم على الماتريدى بأنها أقرب الى المعتزلة منها الى الاشاعرة . ولو سلكنا مثل هذا المسلك لاخرجنا شيخا من شيوخ الاشاعرة مثل الامام فخر الدين الرازى من دائرة أهل السنة ووضعناه بين رجال الاعتزال ، فانه يمضى أحيانا مع المعتزلة الى الحدالذى يجعله لايتورع عن أن يستخدم اعتراضاتهم ضد الأشعرى وأصحابه فى كثير من المسائل . ورغم أنه قد سار فى الطريق شوطا طويلا مع المعتزلة الا أنه مع ذلك ظل فى نطاق أهل السنة لأنه لم يخرج على المبادىء الاعتقادية الأساسية لأهل السنة والجماعة . فليست العبرة بما بين رجال أهل السنة من خلافات فى التفاريع ولكن العبرة بالاجماع على المبادىء والأصول . يقول ابن السبكى فى شرح عقيدة ابن الحاجب : « أعلم أن أهل السنة والجماعة كلهم اتفقوا على معتقد واحد فيما **يجب ويجوز ويستحيل** ، وان اختلفوا فى الطرق والمبادىء الموصلة لذلك ..... وبالجملة فهم .. أهل النظر العقلى وهم الأشعرية والحنفية ، وشيخ الأشعرية أبو الحسن الأشعرى ، وشيخ الحنفية أبو منصور الماتريدى . وهم متفقون فى المبادىء العقلية فى كل مطلب يتوقف السمع عليه ، وفى المبادىء السمعية فيما يدرك العقل جوازه فقط ، واتفقوا فى جميع المطالب الاعتقادية الا فى مسائل (٣٤) .

● ● ●

نعود بعد هذه الجولة مع شيخى أهل السنة والجماعة لنزيد الأمر وضوحا وجلاء لمذهب الماتريدى ، وهو موضوع بحثنا ، ونتعرف على الرجل وأعماله .

١ ـ الماتريدى : الرجل وأعماله

اسمه ونسبه :

هو الامام أبو منصور محمد بن محمد بن محمود الماتريدى ، والماتريدى نسبة الى القرية التى ولد بها وتسمى ماتريد أو ماتريت (٣٥) . وماتريد قرية من قرى سمرقند فى بلاد ما وراء النهر ، ويراد بالنهر هنا نهر جيحون (٣٦) . ويلقب الماتريدى عند أصحابه بعلم الهدى وامام الهدى وامام المتكلمين ، وكلها تدل على مكانته عند أصحابه ومنزلته فى العلم وجهاده فى نصرة السنة والدفاع عن العقيدة واحياء الشريعة (٣٧) .

لا نعرف شيئا عن والديه ولا عن أحد من أسرته ، وان كان المؤرخون يذكرون أن نسبه يرجع الى أبى أيوب خالد بن زيد بن كليب الأنصارى ، وهو الذى نزل عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم حين هاجر للمدينة(٣٨) .

---

(٣٤) البياضى ، اشارات المرام ، هامش ص ٢٩٨ .

(٣٥) السمعانى ، كتاب الانساب ص ٤٩٨ ، طبعة ليدن ولندن ١٩١٢ .

(٣٦) يصف المقدسى نهر جيحون فيقول « ووجدت فى كتاب بالبصرة اربعة أنهار من الجنة فى الدنيا : النيل وجيحون والفرات والرس » احسن التقاسيم فى معرفة الاقاليم ص ٢٣ ، طبعة ليدن ١٩٠٦ .

(٣٧) الكفوى ، كتائب اعلام الاخيار من فقهاء مذهب النعمان، مخطوطة دار الكتب المصرية رقم ٨٤ تاريخ م ورقة ١٢٩ ، التميمى ، الطبقات السنية فى تراجم الحنفية ، مخطوطة دار الكتب المصرية رقم ٥٥ تاريخ حليم ج ٢ ورقة ٤٩١ ، اللكنوى ، الفوائد البهية فى تراجم الحنفية ص ٩٥ القاهرة ١٣٢٤ هـ .

(٣٨) السمعانى ، كتاب الانساب ص ٤٩٨ ، الزبيدى ، اتحاف السادة المتقين ج ٢ ص ٥ .

ولذلك نجد الامام البياضى يذكر « الأنصارى » صراحة عند ذكر اسم الامام الماتريدى حيث يقول : الامام أبو منصور محمد بن محمد بن محمود الماتريدى الأنصارى (٣٩) .

ولا يذكر أحد من المؤرخين تاريخ مولده ولكن كان من المرجح أنه ولد حوالى ٢٣٨ هـ لأن أحد أساتذة الماتريدى هو محمد بن مقاتل الرازى الذى توفى عام ٢٤٨ هـ فان صح ذلك يكون الماتريدى قد عاش ما يقرب من المائة عام ، لأن المؤرخين متفقون على أنه توفى عام ٣٣٣ هـ / ٩٤٤ م (٤٠) .

ثقافته :

نقرأ فى المصادر التى بين أيدينا أن الماتريدى تفقه فى العلم على أئمة العلماء فى عصره الذين أخذوا العلم بدورهم عن سلسلة من العلماء تنتهى الى الامام أبى حنيفة . يذكر الكفوى أن الامام الماتريدى « تخرج بأبى نصر العياضى ، وتفقها على أبى بكر احمد الجوزجانى ، عن أبى سليمان الجوزجانى ، عن محمد ، عن أبى حنيفة » (٤١) . ويقول الزبيدى : « تخرج بالامام أبى نصر العياضى . . ومن شيوخه الامام أبو بكر احمد بن اسحق ابن صالح الجوزجانى صاحب الفرق والتمييز . . . . ومن مشايخ الماتريدى محمد بن مقاتل الرازى قاضى الرى . . . . فأما أبو بكر الجوزجانى وأبو نصر العياضى ونصير بن يحيى فكلهم تفقهوا على الامام أبى سليمان بن موسى ابن سليمان الجوزجانى ، وهو على الامامين أبى يوسف ومحمد بن الحسن ، وتفقه محمد ابن مقاتل ونصير بن يحيى أيضا على الامامين أبى مطيع الحكم بن عبد الله البلخى ، وأبى مقاتل حفص بن مسلم السمرقندى ، واخذ محمد بن مقاتل أيضا عن محمد بن الحسن ، اربعتهم عن الامام أبى حنيفة » (٤٢) .

أما أبو نصر العياضى أول شيوخه فهو انصارى مثله، يرجع نسبه الى يحيى بن قيس ابن سعد بن عبادة الانصارى الخزرجى (٤٣) . كان من أهل العلم والجهاد ، فقد استشهد خلف أربعين رجلا كلهم من أقران الماتريدى وهو يحارب الكفرة فى بلاد الترك (٤٤) . ويذكر المؤرخون أنه لم يكن أحد يضاهيه فى البلاد فى علمه وورعه (٤٥) . وقد ورث ولداه الامامان الكبيران أبو احمد العياضى وأبو بكر العياضى عن ابيهما الورع والتقوى حتى قيل فى حق ابنه أحمد : « الدليل على صحة مذهب أبى حنيفة أن أبا بكر أحمد العياضى على مذهبه ، ولو لم يكن ذلك مذهبا مختارا لم يعتقده أبو أحمد العياضى رحمه الله » (٤٦) .

ورغم ان أبا نصر العياضى كان شيخا للماتريدى فانه كان يجلس معه فى حلقة أبى بكر احمد الجوزجانى ، فقد تخرجا معا فى حلقته . ويذكر الكفوى أن أبا بكر أحمد

---

(٣٩) البياضى ، اشارات المرام من عبارات الامام ص ٢٣ طبعة القاهرة ١٩٤٩ .

(٤٠) الكفوى ، كتائب اعلام الاخيار ورقة ١٢٩ ، التميمى ، الطبقات السنية ج ٢ ورقة ٤٩١ ، اللكنوى ، الفوائد البهية ص ١٩٥ ، ابن قطلو بغا ، تاج التراجم فى طبقات الحنفية ص ٥٩ طبعة بغداد ١٩٦٢ .

(٤١) كتائب اعلام الاخيار ورقة ١٢٩ .

(٤٢) اتحاف السادة المتقين ج ٢ ص ٥ .

(٤٣) الكفوى ، كتائب اعلام الاخيار ورقة ١٣٠ .

(٤٤) المرجع السابق ورقة ١٣٠ .

(٤٥) المرجع السابق ورقة ١٣٠ .

(٤٦) التميمى ، الطبقات السنية ج ٢ ورقة ٥٥٨ .

الجوزجانى « كان عالما جامعا بين العلوم من الأصول والفروع ، وكان فى أنواع العلوم فى الذروة العالية » (٤٧) وكذلك كان يجلس الامام ابو بكر احمد الجوزجانى مع تلميذه الامام ابى نصر العياضى فى حلقة شيخهما الامام ابى سليمان الجوزجانى تلميذ محمد بن الحسن صاحب الامام أبى حنيفة . ويذكر ابن النديم ان ابا سليمان الجوزجانى « كان ورعا دينا فقيها محدثا » (٤٨) .

تلك هى مشيخة الصلاح والتقوى التى تخرج فيها الماتريدى . وقد عكفت هذه المشيخة على رواية الكتب المنسوبة للامام ابى حنيفة ورسائله ووصاياه فى أصول العقائد ودراستها (٤٩) . فكان « الفقه الاكبر » المنسوب الى ابى حنيفة و « الرسالة » والفقه الابسط » وكتاب « العالم والمتعلم » و « الوصية » هى التعليقة التي يحملها فقهاء مذهب النعمان فى أصول العقائد . وقد حملها الماتريدى ورواها عن شيوخه ، ولكنها اخذت شكلا آخر على يديه . كانت هذه المؤلفات بمثابة « بيان » لعقيدة أهل السنة وما يصح الاعتقاد به من غير دليل ولا برهان (٥٠) . ولكن هذه العقيدة وما تضمنته من أصول تحولت من « **عقيدة** » الى « **علم** » أى الى « **علم كلام** » على يد الماتريدى . لأنه « حقق تلك الأصول فى كتبه بقواطع الادلة ، وأتقن التفاريع بلوامع البراهين اليقينية » . فكان هو « **متكلم** » مدرسة أبى حنيفة ورئيس أهل السنة والجماعة فى بلاد ما وراء النهر كما قدمنا ، ولذلك سميت المدرسة باسمه ، وأصبح المتكلمون على مذهب الامام أبى حنيفة فى بلاد ما وراء النهر يسمون بالماتريدية ، واقتصر اسم أبى حنيفة على الاحناف المتخصصين فى مذهبه الفقهى .

وتخرج على الماتريدى اربعة من ائمة العلماء هم أبو القاسم اسحق بن محمد بن اسماعيل الشهير بالحكيم السمرقندى المتوفى عام ٣٤٠ هـ والامام أبو الحسن علي بن سعيد الرستغفنى والامام أبو محمد عبد الكريم بن موسى البزدوى المتوفى عام ٣٩٠ هـ والامام ابو الليث البخارى (٥١) . كما قام جيل متصل من الماتريدية يوضحون مذهب امامهم وينقحونه ، فيلتقون معه كثيرا ويختلفون معه احيانا ، ويسهمون بذلك فى تدعيم العقيدة الماتريدية لأهل السنة والجماعة فى بلاد ما وراء النهر (٥٢) .

---

(٤٧) الكفوى ، كتائب اعلام الاخيار ورقة ١١٥ .

(٤٨) ابن النديم ، الفهرست ص ٢٩٠ .

(٤٩) البياضى ، اشارات المرام ص ٢١ ــ ٢٣ .

(٥٠) وعلى منوال هذا البيان اصدر الطحاوى امام اهل السنة فى مصر ومعاصر الماتريدى رسالة صغيرة بعنوان : بيان السنة والجماعة ، طبعة حلب ١٣٤٤ ، كما اصدر الاشعرى : « الابانة عن آصول الديانة » ، طبع فى القاهرة بدون تاريخ .

(٥١) الكفوى ، كتائب اعلام الاخيار ورقة ١٣٠ ، اللكنوى، الفوائد البهية ص ١٩٥ .

(٥٢) يعتبر الامام آبو المعين النسفى المتوفى عام ٥٠٨ هـ من اكبر من قام بنصرة مذهب الماتريدى ، وهو بين الماتريدية كالباقلانى والغزالى بين الاشعرية . ويأتى كتاب النسفى « تبصرة الادلة فى اصول لدين » بعد كتاب التوحيد للامام الماتريدى كمصدر اساسى من مصادرنا عن العقيدة الماتريدية . ومن هذين المصدرين آخذ علماء الماتريدية اصول المذهب من امثال الامام نور الدين الصابونى المتوفى عام ٥٨٠ هـ صاحب كتاب البداية من الكفاية فى الهداية فى اصول الدين الذى حققناه ونشرناه عام ١٩٦٩ .

مؤلفاته :

تدل عناوين الكتب التى يذكرها المؤرخون للماتريدى على أنه كرس حياته للدفاع عن العقيدة والرد على المنحرفين عن السنة ، كما تدل أيضا على سعة معارفه والمامه بعلوم الدين من فقه واصول وكلام وتفسير . فقد رد على المعتزلة ونقض أصولهم الخمسة وتعقب الكعبى بالذات ، امام أهل الأرض عند المعتزلة ومعاصر الماتريدى فنقض آراءه ومؤلفاته . ففى الرد على المعتزلة صنف الماتريدى كتاب « بيان وهم المعتزلة » « رد الاصول الخمسة لابى محمد الباهلى » . وفى نقض آراء الكعبى ومؤلفاته صنف « رد أوائل الادلة للكعبى » ، « رد تهذيب الجدل للكعبى » « رد وعيد الفساق للكعبى » .

وكذلك رد على القرامطة والروافض وصنف فى ذلك « الرد على أصول القرامطة » « رد كتاب الامامة لبعض الروافض » .

اما مؤلفاته فى أصول الفقه فهى « مأخذ الشرائع » ، « وكتاب الجدل » . وهو فوق ذلك يكتب فى التفسير والكلام على طريقة أهل السنة ، كما يصنف فى الفقه . فيسمى كتابه فى التفسير « تأويلات أهل السنة » ، أو « التأويلات الماتريدية فى بيان أصول أهل السنة واصول التوحيد » . يصف حاجى خليفة هذا الكتاب فيقول : « وهو كتاب لا يوازيه فيه كتاب ، بل لا يدانيه شيء من تصانيف من سبقه فى هذا الفن » (٥٣) . ومع ذلك يهمله المؤرخون الذين كتبوا فى طبقات المفسرين . ويذكر حاجى خليفة أيضا أنه أسهل تناولا من كتبه الأخرى ، ولذلك أخذ منه أصحاب الماتريدى وعولوا عليه . والحق ان « التأويلات » أسهل تناولا من مؤلفاته الكلامية ككتاب التوحيد مثلا ، وأوضح وأيسر . فهو يسوق تفسير الآية فى وضوح ويسر ، ويستخرج منها كل ما يستفاد بدون أن يغرقنا فى متاهات من التفاريع كما يفعل فخر الدين الرازى مثلا فى تفسيره . وتفسير الماتريدى يشهد بسعة علم الماتريدى وغزارة معارفه فى علوم الدين واللغة . ومن حسن الحظ فقد حفظ لنا الزمن هذا التفسير كما حفظ لنا كتاب التوحيد الذى نشرناه من عشر سنين مضت(٥٤) وكتاب المقالات . اما كتبه الاخرى فقد ضاعت كلها .

•••

٢ ـ مذهب الماتريدى وعقيدته

١ ـ لا يخرج الماتريدى على الاجماع المنعقد بين علماء الكلام على اختلاف مذاهبهم على ابطال التقليد وفساده وبطلانه . لقد ذهب الاشعرى والاشعرية الى حد تكفير المقلد ، اذ اشترطوا فى صحة الايمان ان يكون قائما على الاستدلال ، بل انهم يرون أنه « لا يصح اسلام أحد حتى يكون بعد بلوغه شاكا غير مصدق (٥٥) . على أن الشك هنا ليس مقصودا لذاته ، وانما هو شك الغرض منه تطهير النفس من الافكار الموروثة حتى تستعد لقبول الحق بالنظر والاستدلال الذى ينبغى تدريب المسلم عليهما فور أن يراهق البلوغ أو قبل ذلك اذا استطاع اليهما سبيلا . يقول ابن حزم : « ذهب محمد بن جرير الطبرى والاشعرية كلها حاشا السمنانى الى أنه لا يكون مسلما الا من استدل ، والا فليس مسلما . وقال الطبرى : من بلغ الاحتلام أو الاشعار من الرجال والنساء أو بلغ المحيض من النساء

---

(٥٣) حاجى خليفة ، كشف الظنون عن اسامى الكتب والفنون ج ١ ص ٣٣٥ ـ ٣٣٦ ، طبعة استانبول ١٣٦٠ هـ ـ ١٩٤١ م .

(٥٤) صدر عن دار المشرق ـ بيروت ١٩٧٠ .

(٥٥) ابن حزم ، الفصل فى الملل والاهواء والنحل ج ٤ ص ٤١ طبعة المثنى ببغداد .

ولم يعرف الله عز وجل بجميع أسمائه وصفاته من طريق الاستدلال فهو كافر حلال الدم والمال ، وقال : انه اذا بلغ الغلام او الجارية سبع سنين وجب تعليمهما وتدريبهما على الاستدلال على ذلك ، وقالت الاشعرية لا يلزمهما الاستدلال على ذلك الا بعد البلوغ »(٥٦)

اما المعتزلة فلا تخرج اقوالهم فى ابطال التقليد عما يقوله الماتريدى . فلم يقل القاضى عبد الجبار المعتزلى المتوفى عام ٤١٥ هـ ، أى بعد وفاة الماتريدى باثنتين وثمانين عاما ، شيئا سوى ما قاله الماتريدى . وليس بينهما اختلاف الا فى العبرة فقط ، أما سياق الادلة فواحد عند الرجلين .

يقول الماتريدى : « انا وجدنا الناس مختلفى المذاهب فى النحل فى الدين ، متفقين ـ على اختلافهم فى الدين ـ على كلمة واحدة : أن الذى هو عليه حق ، والذى عليه غيره باطل ، على اتفاق جملتهم فى أن كلا منهم له سلف يقلد ، فثبت ان التقليد ليس مما يعذر صاحبه لاصابة مثله ضده . على انه ليس فيه سوى كثرة العدد ، اللهم الا أن يكون لاحد ممن ينتهى القول اليه حجة عقل يعلم بها صدقه فيما يدعى ، وبرهان يقهر المنصفين على اصابته الحق ، فمن اليه مرجعه فى الدين بما يوجب تحقيقه عنه فهو المحق ، وعلى كل واحد منهم معرفة الحق فيما يدين هو به .. »(٥٧)

ويقول القاضى عبد الجبار المعتزلى فى الفصل الذى عقده فى كتاب المغنى فى أبواب التوحيد والعدل فى بيان فساد التقليد : « اعلم أن القول به يؤدى الى جحد الضرورة ، لان تقليد من يقول بقدم الاجسام ليس بأولى من تقليد من يقول بحدوثها . فيجب اما أن يعتقد حدوثها وقدمها ، وذلك محال ، أو يخرج عن كلا الاعتقادين ، وهو محال أيضا ، وكذلك القول فى سائر المذاهب .. وليس له أن يقول: أقلد للاكثر فى ذلك ، وذلك لان المحق قد يكون واحدا ، والمبطل قد يكثر جمعه ، فيجب أن يعرف الحق بغير هذه الطريقة »(٥٨)

فهل يدل هذا الاتفاق بين الرجلين على أثر الماتريدى على شيخ الاعتزال ؟ نحن لا نستبعد أن يكون القاضي عبد الجبار قد تأثر فى ذلك بالماتريدى ، لأن القاضى عبد الجبار نشأ على مذهب أهل السنة والجماعة قبل أن يتبع المعتزلة (٥٩) .

واذا كان التقليد باطلا مرفوضا من العقل فانه مذموم ايضا من الشرع . فالله سبحانه وتعالى قد ذم التقليد والمقلدين فى كتابه الكريم فى آيات كثيرة . قال تعالى : « انا وجدنا آباءنا على أمة وانا على آثارهم مقتدون » (٦٠) وقال تعالى « قال أو لو جئتكم بأهدى مما وجدتم عليه آباءكم » (٦١) وقال تعالى : « وقالوا ربنا انا اطعنا سادتنا وكبراءنا فاضلونا السبيلا » (٦٢) وغير ذلك كثير فى التنزيل .

---

(٥٦) المرجع السابق ج ٤ ص ٣٥ .

(٥٧) الماتردى ، كتاب التوحيد ص ٣ .

(٥٨) القاضى عبد الجبار ، المغنى فى أبواب التوحيد والعدل ، الجزء الثانى عشر : النظر والمعارف ، طبعة القاهرة .

(٥٩) انظر ابن المرتضى ، المنية والامل ص ٦٦ .

(٦٠) سورة الزخرف ٤٣ آية ٢٣ .

(٦١) سورة الزخرف ٤٣ آية ٢٣ .

(٦٢) سورة الاحزاب ٣٣ آية ٦٧ .

كذلك فان الله تعالى قد حثنا على النظر ورغبنا فيه والزمنا الاعتبار وأمرنا بالتفكير والتدبر ، (٦٣) وما التقليد الا « ابطال منفعة العقل لأنه انما خلق للتأمل والتدبر ، وقبيح بمن أعطى شمعة يستضيء بها أن يطفئها ويمشى فى الظلمة » (٦٤) .

٢ ـ الحق اذن لا يعرف تقليدا فلا بد من التماس السبل الموصلة الى العلم بحقائق الاشياء ، وهى عند الماتريدى الحس والخبر والعقل . ويناقش الماتريدى قيمة معارفنا ومعيار الحق فى المعارف التى تصل الينا عن طريق الحس والخبر والعقل. ويقدم الماتريدى نظرية فى المعرفة يبين فيها أننا لا نستطيع أن نستغنى عن مصدر من هذه المصادر التى هى سبلنا الى العلم بحقائق الاشياء ، لأن لكل مصدر طائفة من المعارف لا سبيل الى الوصول اليها الا عن طريق هذا المصدر .

بالحس نعلم ما به نلتذ ونتألم ، وما به نبقى ونفنى و ، وكل من ينكر المعرفة الحسية فهو مكابر متعنت لا تصح مناظرته ، لأنه ينكر ما يعاينه بنفسه . ويكفى أن نؤلمه بالألم الشديد من ضرب أو قطع حتى يعترف بأنه يتألم ، فنقابله حينئذ بتعنت مثل تعنته ، منكرين عليه ألمه ومعرفته بألمه حتى يجزع ويفجر وينهتك ستره (٦٥) .

أما الخبر ـ أو شهادة الغير بلغة العصر الحديث ـ فهو وسيلتنا الى معرفة أسمائنا ونسبنا وأسماء الاشياء جميعا ، كما نعرف بالخبر الحوادث الماضية والبلاد النائية ، والمنافع والمضار وكل ما لا تتسع حياتنا لمعاينته بأنفسنا .

ويميز الماتريدى بين نوعين من الخبر ، أولهما خبر المتواتر ، وينبغى النظر فيه وتمحيصه حتى يثبت صدقه . وثانيهما أخبار الرسل و « لا خبر أظهر صدقا من خبرهم بما معهم من الآيات الموضحة صدقهم ، اذ لا يوجد خبر يطمئن اليه القلب ـ مما بينا من المعارف التي يصير منكر ذلك متعنتا بضرورة العقل ـ أوضح صدقا من أخبار الرسل صلوات الله عليهم ، فمن أنكر ذلك فهو أحق من يقضى عليه بالتعنت والمكابرة » (٦٦) .

اما النظر فيلزم القول به ، لأنه الحاكم الذى نحتكم اليه فى علم الحس والخبر وذلك فيما يبعد عن الحواس او يلطف ، وفيما يرد من الخبر انه من نوع ما يحتمل الغلط أولا ، ثم آيات الرسل وتمويهات السحرة وغيرهم فى التمييز بينها » (٦٧) . وبالنظر نعرف ما فى الخلق من الحكمة وما فيه من الدلالة على من انشأه ، كما نعرف به القديم ونميزه عن الحادث .

٣ ـ والأعيان (٦٨) حادثة بشهادة الخبر والحس والعقل التى هى سبلنا الى العلم بحقائق الاشياء عند الماتريدى . اما الخبر فان الله تعالى أخبر انه خالق كل شيء ، وبديع السموات والارض وأن له ملك ما فيهن . اما الحس فاننا نحس الاعيان مبينة على الحاجة والضرورة والحاجة والضرورة يحوجانها الى غيرها ، وكل ما هو كذلك فهو حادث ، لأن القدم هو شرط الغنا ، اذ القديم يستغنى

(٦٣) انظر سورة فصلت ٤١ آية ٥٣ ، الغاشية ٨٨ آية ١٧ ، البقرة ٢ آية ١٦٤ .

(٦٤) ابن الجوزى ، تلبيس ابليس ص ٧٩ .

(٦٥) الماتريدى ، كتاب التوحيد ص ٧ ، ٨ .

(٦٦) المرجع السابق ص ٨ .

(٦٧) يقصد « الجواهر » ص ٩ ، وهى الكلمة العربية المفضلة عند الماتريدى بدلا من كلمة الجوهر .

بقدمه عن غيره . نحس الاعيان محتاجة الى من يصلح ما فسد منها ، عاجزة عن اصلاح نفسها حتى ولو كانت فى حال كمالها و قوتها ، ونحسها محتاجة الى من يقهر طبعائها المتضادة المتنافرة على الاجتماع ، ونحسها محتاجة الى من يؤلف بين اجزائها وابعاضها ، كذلك نحسها متغيرة فانية زائلة ، وكل ما كان كذلك لم يجز كونه بنفسه ، وفى ذلك حدثه (٦٨) .

اما أدلة الماتريدى العقلية على حدث الاجسام فانها مبينة على قاعدة مشهورة عند المتكلمين تقرر بأن الاجسام لا تخلو عن الحوادث ، وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث . لا تخلو الاجسام عن حركة أو سكون، واجتماع او تفرق ، وطيب أو خبيث ، وحسن او قبيح ، وزيادة أو نقصان ، وهن حوادث بالحس والعقل ، لأن الضدين لا يجتمعان ، فثبت التعاقب ، وفيه الحدث . كذلك فاننا « لا نعلم كتابة بلا كاتب ، ولا تفرقا الا بمفرق ، وكذلك الاجتماع ، وكذلك السكون والحركة ، فيلزم فى جملة العالم ذلك ، اذ هو مؤلف مفرق ، بل الاعجوبة فى تأليف العالم ارفع ، فهو أحق أن لا يتفرق ولا يجتمع الا بغيره . ثم كل ما فى الشاهد من التأليف والكتابة يكون أحدث ممن به كان ، فمثله جميع العالم ، اذ هو فى معنى ما ذكرت » (٦٩) .

هذه الآراء التى يذهب اليها الماتريدى يشترك فيها مع أكثر الخلق من المعتزلة فنجدها تتردد عند ابراهيم بن سيار النظام المعتزلى الذى جاء قبل الماتريدى بحوالى قرن من الزمان . وهذه الآراء هى فى الحقيقة ثمرة المناظرات بين المعتزلة الأوائل وأرباب الديانات الاخرى التى كانت منتشرة فى العالم الاسلامي من مجوس وزنادقة وثنوية (٧٠) ولا شك ان هذه المناظرات قد اغنت علم الكلام وساعدت على تقدمه ، وكان لها أكبر الأثر على أهل السنة انفسهم ومنهم الامام الماتريدى نفسه .

٤ ـ ويستخدم الماتريدى ادلته على حدوث الاجسام فى التدليل على وجود الله . اذا كانت الاجسام لا تجتمع وتفترق بنفسها ، ولا هى قادرة على اصلاح ما فسد منها فى حال قوتها وكمالها ، واذا كانت الطبائع المتضادة المتنافرة لا تجتمع بنفسها ، فلا بد من قاهر يقهرها على غير طبعها ، فثبت ان ذلك كله بعليم حكيم .

وللماتريدى دليل آخر يتفق فيه مع الأشعرى وينبنى على فكرة التغير . العالم يتغير باختلاف الاحوال عليه من حي يموت ، ومتفرق يجتمع ، وصغير يكبر ، وخبيث يطيب ، فهو أبدا يتغير بأغيار تحدث . ولا يجوز أن تكون الأشياء لنفسها تتغير ، والا جاز ألوان الثوب بنفسه من غير أصباغ ،و السفينة تصير على ما هى عليه بذاتها ، فاذا لم تكن السفينة بنفسها فلا بد من عليم بنشئها قدير ، به تكون ، فكذلك أمر العالم (٧١) .

هذا الدليل نجده عند الأشعرى ، فنقرأ فى كتاب اللمع : « مما يبين ذلك (أى أن للخلق صانعا) أن القطن لا يجوز أن يتحول غزلا مفتولا ثم ثوبا منسوجا بغير ناسج ولا صانع ولا مدبر . ومن اتخذ قطنا ثم انتظر أن يصير غزلا مفتولا ثم ثوبا منسوجا بغير صانع ولا ناسج كان عن معقول خارجا وفى الجهل والجا . وكذلك من قصد الى برية لم يجد فيها قصرا مبينا فانتظر

(٦٨) كتاب التوحيد ص ١١ .

(٦٩) المرجع السابق ص ١٥ .

(٧٠) انظر مقدمة الدكتور ينبرج لكتاب الانتصار للخياط ، القاهرة ١٩٢٥ .

(٧١) كتاب التوحيد ص ١٨ ، ١٩ ، ويعترف الدكتور محمود قاسم ـ الذى يحمل حملة قاسية على المتكلمين ـ للماتريدى « بشيء من الفضل » ، على هذا الدليل الذى استخدمه « فى اثبات وجود الله بطريقة يقبلها العقل ». انظر مقدمة الدكتور قاسم لمناهج الادلة ص ٢١ .

ان يتحول الطير الى حالة الآجر وينتضد بعضه على بعض بغير صانع ولا بان كان جاهلا . واذا كان تحول النطفة علقة ثم مضغة ثم لحما ودما وعظما اعظم فى الاعجوبة كان اولى أن يدل على صانع صنع النطفة ونقلها من حال الى حال » (٧٢) .

وينفرد الماتريدى بعد ذلك بدليل آخر على وجود الله لا نجده عند احد قبله من فلاسفة او متكلمين . يستدل الماتريدى بوجود الشر فى العالم على أن العالم لم يكن بنفسه بل بصانع صنعه ، لو كان العالم قد وجد بنفسه من غير صانع لانتفئ الشر ، لأن من كان وجوده بنفسه لا يرتضى لنفسه الا أحوالا هى أحسن الاحوال واوقاتا هى أسعد الأوقات وصفاتا هى خير الصفات . فثبت من وجود الشر فى العالم انه لم يكن بنفسه (٧٣) .

٥ ـ وفى التدليل على وحدانية الله لا يقتصر الماتريدى كما يقتصر الأشعرى على ما يسمى بدليل التمانع المستمد من القرآن الكريم : « لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا » (٧٤) وغيرها كثير فى القرآن ، وانما يعرض الماتريدى لأدلة اخرى نوجزها على النحو الآتى :

لو لم يكن الله واحدا لم يكن العالم متناهيا ، اذ لو جاز أن يكون هناك أكثر من اله واحد لأمكن حينئذ أن نفترض ما لا نهاية له من الآلهة التى لو كان من كل منهم شيء واحد لخرجت جملة العالم عن التناهى بخروج المحدثين له (٧٥) .

أما فكرة تناهى العالم التى يتخذها الماتريدى هنا أساسا للبرهنة على وحدانية الله فهى فكرة ارسطية ، وان كان ارسطو نفسه لم يستخدمها كما استخدمها الماتريدى، بل ان ارسطو الذى يقول بتناهى العالم قد وقع فى الشرك بأدق معانيه حين جعل مع الله شركاء يستقلون بتدبير حركات الكواكب .

ويرى الماتريدى أن مجيء الرسل بالآيات البينات على الواحد القهار شاهد على وحدانية الله ، اذ لو كان لله شريك فى ملكه لمنع الرسل من اظهار آياتهم لأن فى ذلك ابطالا لألوهيته وشركته (٧٦) .

٦ ـ والله تعالى موصوف فى الأزل بكل ما وصف به ذاته من العلم والحياة والسمع والبصر والكلام والقدرة والارادة والتكوين والرحمة والرزق غيرها من الصفات الذاتية والفعلية ، لا فرق فى ذلك بين صفة ذاتية وصفة فعلية .

اما الطائفة الاولى من الصفات ونعنى بها الصفات الذاتية وهى العلم والحياة والسمع والبصر والكلام والقدرة والارادة فلا خلاف عليها بين أهل السنة جميعا من حيث انها معان قديمة قائمة بذات الله ، لا هى ذاته ولا هى غير ذاته .

وقد ذهب الدكتور محمود قاسم الى ان عبارة « لا هى ذاته ولا هى غير ذاته » تحتوى على تناقض لا سبيل الى رفعه (٧٧) . لكن

---

(٧٢) الاشعرى ، كتاب اللمع ص ٦ ، ٧ .

(٧٣) كتاب التوحيد ص ١٧ .

(٧٤) سورة الانبياء ٢١ آية ٢٢ .

(٧٥) كتاب التوحيد ص ١٩ .

(٧٦) كتاب التوحيد ص ٢٠ .

(٧٧) مقدمة الدكتور قاسم لمناهج الادلة ص ١٢٠ .

الشيخ على القارى يرفع هذا التناقض اذ يميز بين الوجود فى الذهن والوجود فى الخارج فيقول : « انها (أى الصفات) لا هو بحسب المفهوم الذهنى ، ولا غيره بحسب الوجود الخارجى ، فان مفهوم الصفات غير مفهوم الذات ؛ الا انها لا تتغاير باعتبار ظهورها فى الكائنات » (٧٨) .

اما الطائفة الثانية من الصفات ونعنى بها صفات الفعل كالتكوين والرحمة والرزق وغيرها فقد توهم بعض المحققين من علماء الكلام من الأشعرية والماتريدية ان شقةالخلاف بين مدرستى اهل السنة فى هذه المسألة واسعة لأن الماتريدية تعتبر الصفات الفعلية صفات حقيقية قديمة قائمة بذات الله بينما ترى الأشعرية انها مجرد صفات نسبية حادثة (٧٩) .

لكن هذا الوهم يتبدد ، كما تضيق شقة الخلاف بين مدرستى أهل السنة فى هذه المسألة حين نقارن بين آراء الماتريدية وآراء الاشاعرة الذين جاءوا بعده مثل الباقلانى والغزالى .

يقول الماتريدى في كتاب التوحيد:« والاصل أن الله تعالى اذا أطلق الوصف له وصف بما يوصف من الفعل والعلم ونحوه يلزم الوصف به فى الازل . واذا ذكر معه الذى هو تحت وصفه به من المعلوم والمقدور عليه والمراد(٨٠) والمكون يذكر فيه أوقات تلك الاشياء لئلا يتوهم قدم تلك الاشياء . وهذا المعنى هو الذى قصد اليه الباقلاني من ائمة الاشاعرة حيث يقول :« أما صفات الفعل فهي كل صفة كان قبل فعله لها ، وان كان وصفه لنفسه بذلك قديم » (٨١) .

اما الغزالى الذى جاء بعد الباقلاني بقرن من الزمان ونصر مذهب الاشعرى فانه وأن كان يستخدم معنيى القوة والفعل والارسطيين لحل هذا الاشكال الا أنه لا يخرج مع ذلك عما قصد اليه الماتريدى من معنى . يقول الغزالى : « وأما ما يشتق له من الافعال كالرازق والخالق فقد اختلف فى انه يصدق فى الازل أم لا . . . فقال قوم : هو صادق أزلا ، اذ لو لم يصدق لكان اتصافه به موجبا للتغير . وقال قوم : لايصدق ، اذ لاخلق فى الازل ، فكيف خالقا (والكاشف للغطاء عن هذا أن السيف فى الغمد يسمى صارما ، وعند حصول القطع به ، وفى تلك الحالة علىالاقترانيسمى صارما بمعنيين مختلفين : فهو في الغمد صارم بالقوة ، وعند حصول القطع صارمبالفعل . . . . فمعنى تسميةالسيف فى الغمد صارما أن الصفة التي يحصل بها القطع فى الحال لا لقصور فى ذات السيف وحدته واستعداده بل لامر اخر وراء ذاته . فبالمعنى الذى يسمى السيف فى الغمد صارما يصدق اسم الخالق على الله تعالى فى الازل ، فان الخلق اذا جرى بالفعل لم يكن لتجدد أمر فى الذات لم يكن ، بل كل مايشترط لتحقيق الفعل موجود في الازل . وبالمعنى الذى يطلق حالة مباشرة القطع للسيف اسم الصارم لايصدق فى الازل . (٨٢)

---

(٧٨) على القارى ، شرح الفقه الاكبر ص ٢٤ . وانظر ايضا كيف يفسر الغزالى وابن تيمية هذه العبارة : الغزالى، الاقتصاد فى الاعتقاد ص ٦٢ ، ابن تيمية ، الرسائل والمسائل ج ١ ص ١١٢ ، القاهرة ١٩٢٢ .

(٧٩) انظر كتابنا : A study on Fakhr al-Din al-Razi, pp. 89-104.

(٨٠) كتاب التوحيد ص ٤٧ ، وقارن أيضا مقالة : Von Manfred, ,Maturidi und sein kitab Ta'wilat al-Qur'an, **Der Islam**, pp. 27-70, vol. 41, 1965.

(٨١) كتاب التمهيد ص ٢٦٢ ـ ٢٦٣ ، بيروت ١٩٥٧ .

(٨٢) الاقتصاد فى الاعتقاد ص ٧٢ ـ ٧٣ .

٧ ـ وقال الماتريدى بالتوقيف فى أسماء الله ، فلا يجوز ان نسميه الا بما سمى به ذاته وجاء به الشرع . وعلى ذلك فلا يصح أن نقول بأن الله جسم حتى ولو اردنا به المغايرة أى ان الله جسم لا كالاجسام ، أو أردنا به الاثبات أو الوجود (٨٣) . يقول الماتريدى « وحقه السمع عن الله ، ان الجسم ليس من أسمائه ، ولم يرد عنه ولا عن أحد ممن أذن له تقليده ، فالقول به لايسمع ، ولو وسع بالنحت من غير دليل حسى أو سمعى أو عقلى لوسع القول بالجسد والشخص ، وكل ذلك مستنكر بالسمع ، وليسع القول بكل مايسمى به الخلق ، وذلك فاسد ..» (٨٤) .

ويقول : « لا أحد يجعل الجسم من أسماء الاثبات ، اذ لايسمى به الاعراض والصفات على احتمالها اسم الاثبات ، لذلك بطل القول به » (٨٥)

وحين جاء الباقلاني ، وهو أشعرى ، ليقول بالتوقيف بعد الماتريدى ، لم يقل أكثر مما قاله الماتريدى . منع الباقلاني من اطلاق لفظ الجسم على الله « لأن الامة مجمعه على حظر تسميته عاقلا وفطنا وحافظا ، وان كان بمعنى من يستحق هذه التسمية ، لانه عالم ، وليس العقل والحفظ والفطنة والدراية شيئا اكثر من العلم . واجازه وصفه وتسميته بانه نور وانه ماكر ومستهزىء وساخر من جهةالسمع ، وان كان العقل يمنع من معانى هذه الاسماء فيه ، فدل ذلك على أن المراعى فى تسميته ما ورد به الشرع والاذن دون غيره (٨٦) .

واذا كانت أسماء الله توقيفية جاز لنا ان نسميه « شىء » لقوله تعالى : « ليس كمثله شىء » (٨٧) وقوله « قل أى شىء أكبر شهادة قل الله شهيد » (٨٨) . والعقل لا يمنع هذه التسمية ، لأن الشيئية اسم الاثبات لا غير فى العرف ، اذ القول « بلا شىء » نفى ، اذا لم يرد به التصغير ، فثبت أنه اسم الاثبات ونفى التعطيل . (٨٩)

٨ ـ ورؤية الله عند الماتريدى واجبة سمعا ، لكنها رؤية بلا كيف ومن غير تفسير . اى ان الماتريدى يؤمن بجواز الرؤية . لكنه يرى أن العقل عاجز عن تقديم الدليل على جواز الرؤية . والمؤمنون يرون الله فى الآخرة ولايرونه فى الدنيا ، اما الكفار فمحرومون من رؤيته فى الآخرة لقوله تعالى : « انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون » . (٩٠)

ومن الطريف أن يتخذ أهل السنة من ماتريدية وأشعرية الآيات التى احتجت بها المعتزلة على نفى الرؤية دليلا على اثبات الرؤية . أحتجت المعتزلة على نفى الرؤية بقوله تعالى «لا تدركه الابصار»(٩١)،

---

(٨٣) المرجع نفسه .

(٨٤) كتاب التوحيد ص ٣٨ .

(٨٥) المرجع السابق ص ٣٨ .

(٨٦) التمهيد ص ١٩٤ ـ ١٩٥ .

(٨٧) سورة الشورى ٤٢ آية ١١ .

(٨٨) سورة الانعام ٦ آية ١٩ .

(٨٩) كتاب التوحيد ص ٤١ .

(٩٠) سورة المطففين ٨٣ آية ١٥ .

(٩١) سورة الانعام ٦ آية ١٠٣ .

وقوله لموسى « لن ترانى » (٩٢) ، وقوله تعالى « وما كان لبشر أن يكلمه الله الا وحيا أو من لبشر أن يكلمه الله الا وحيا أو من وراء وراء حجاب » (٩٣) . ورأى أهل السنة فى قوله تعالى « تدركه الابصار » دليلا على اثبات الرؤية ، اذ الآية لا تنفى الرؤية وانما تنفى الادراك ، لأن فيه معنى الاحاطة ، والله منزه عن الحدود والجوانب . (٩٤) أما قوله لموسى « لن ترانى »حين سأله « رب أرنى أنظر اليك» فمعناه أنه لن يراه فى الدنيا . ثم لو كان موسى يعلم أن رؤية الله تعالى مستحيلة كاستحالة أن يتخذ ولدا أو شريكا لما سألها من الله ، اذ كيف يليق بمقام النبوة أن يسال الله ما لا يليق بجلاله وعظمته ، ولكان سؤال موسى جهلا يبلغ درجة الفكر ، ولكان الله نهاه وعاتبه كما نهى نوحا وعاتب آدم فى غير هذا . ولكنه تعالى لم ينهه ولا آياسه وانما شرط الرؤية باستقرار الجبل . « فان استقر مكانه فسوف ترانى » واستقرار الجبل امر ممكن فى ذاته ، وما شرط بالممكن فهو ممكن . ولقد اندك الجبل .« فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا وخر موسى صعقا » ليعلم الله موسى أنه لن يراه فى الدنيا . ثم كيف يدعى المعتزلة العلم باستحالة الرؤية ويجهلهانبى الله ، وهل يليق بمقام النبوة ان يجهل موسى من امر ربه – ما عرفته المعتزلة . (٩٥)

٩– و « الرحمن على العرش استوى»(٩٦) يؤمن بها الماتريدى كما جاءت فى التنزيل ، ويتوقف عن التأويل . ويذكرنا الماتريدى هنا بموقف السلف من المتشابهات . سئل ربيعة الرأى عن قوله تعالى « الرحمن على العرش استوى » كيف استوى ؟ فقال : الاستواء غير مجهول ، والكيف غير معقول ، ومن الله الرسالة ، وعلى الرسول البلاغ ، وعلينا التصديق. وروى عن مالك ابن أنس انه سئل: كيف استوى ؟ فاطرق براسه ثم قال:الاستواء غير مجهول ، والكيف غير معقول ، والايمان به واجب ، والسؤال عنه بدعة .

وكل ما يمكن للعقل أن يقطع به فى هذا الموقف هو ان الله تعالى كان ولا مكان ، ويجوز ارتفاع الامكنة عنه وبقاؤه على ما كان ، فهو على ما كان ، وكان على ما عليه الآن ، جل عن التغير والزوال . (٩٧)

١٠ – والانسان فاعل مختار على الحقيقة ، فكل واحد منا يعلم من نفسه أنه مختار لما يفعله وانه فاعل كاسب ، كما أن الله سبحانه وتعالى حقق للانسان الفعل والاختيار فقال تعالى : « اعملوا ما شئتم » (٩٨) . وافعال الانسان وان كانت كسبا له الا انها مخلوقة لله كما قال:« والله خلقكم وما تعملون »(٩٩). وليس فى اضافتها لله نفيها عن الانسان « بل هى لله بأن خلقها على ما هى عليه واوجدها بعد أن لم تكن ، وللخلق على ما كسبوها

---

(٩٢) سورة الاعراف ٧ آية ١٤٣ .

(٩٣) سورة الشورى ٤٢ آية ٥١ .

(٩٤) كتاب التوحيد ص ٧٧ ، الرازى ، كتاب الاربعين٢١٣ .

(٩٥) الصابونى ، البداية ص ٧٤ ، الرازى ، الاربعين ص٢٠٠ ، التوحيد ص ٧٧ – ٨٥ .

(٩٦) سورة طه ٢٠ آية ٥ .

(٩٧) التوحيد ص ٦٩ – ٧٤ .

(٩٨) سورة فصلت ٤١ آية ٤٠ .

(٩٩) سورة الصافات ٣٧ آية ٩٦ .

وفعلوها » (١٠٠) وبذلك يتوسط الماتريدى بين الجبرية التى سلبت الانسان من كل فعل واختيار وصيرته كالآلة وبين المعتزلة التى لم تجعل لله تدبرا فى افعال الانسان .

وتقع أفعال الانسان الاختيارية بقدرة أو استطاعة يخلقها الله فى الانسان عند قصد اكتساب الفعل بعد سلامة الأسباب والآلات . فعند قصد فعل ما من الافعال مع توفر أسبابه وآلاته يخلق الله تعالى قدرة هذا الفعل . واستحقاق الثواب والعقاب على فعل ما من الافعال مؤسس على هذا القصد ، لأن الانسان عندما يقصد فعل الشر فيخلق الله له قدرة فعل الشر يكون هو المضيع لقدرة فعل الخير بعدم القصد اليه . وعندما يقصد فعل الخير يخلق الله له قدرة فعل الخير ويستحق الثواب والعقاب على الفعل باعتبار القصد اليه ، يدل على ذلك أن الفعل من غير قصد اليه كفعل النائم والمجنون لا يؤسس عليه ثواب أو عقاب لقوله عليه السلام « رفع القلم عن ثلاثة : عن النائم حتى يستيقظ وعن الصبى حتى يحتلم وعن المجنون حتى يعقل » . ويدل على ذلك أيضا أن الفعل فى ذاته قد يكون صالحا للخير والشر كالهجرة مثلا ، فهى فى ذاتها لا يتوجه اليها ثواب أو عقاب انما يتوجه اليها باعتبار القصد لقوله عليه السلام « انما الاعمال بالنيات ، وانما لكل امرىء ما نوى ، فمن كانت هجرته الى الله ورسوله فهجرته الى الله ورسوله ، ومن كانت هجرته الى دنيا يصيبها أو امرأة ينكحها فهجرته الى ما هاجر اليه » .

وقد تطلق الاستطاعة ويراد بها سلامة الاسباب والآلات والجوارح ، ولا القدرة الحادثة . فيقال مثلا هذا الشخص مستطيع للكتابة اذا كان معه قلم وورقة وكانت يده سليمة ، ويقال هو عاجز عن الكتابة اذا كان لا يجد قلما ولا ورقا أو وجد القلم والورق وكانت يده شلاء . وبهذا — أى بسلامة الاسباب والآلات والجوارح تفسر الاستطاعة فى قوله تعالى : « ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا » (١٠١) ومعلوم كأنه لا سبيل فى ذلك الا بالزاد والراحة . والتكليف يعتمد على الاستطاعة بهذا المعنى الذى هو سلامة الاسباب والالات والجوارح دون المعنى الاول الذى هو القدرة الحادثة . ولا شك أن الاستطاعة بهذا المعنى متقدمة على الفعل . يقول الماتريدى : « الاصل عندنا فى المسمى باسم القدرةانها على قسمين : احدهما سلامة الاسباب وصحة الآلات وهى تتقدم الافعال ، وحقيقتها ليست بمجعولة للافعال وان كانت الافعال لا تقوم الا بها ، لكنها نعم من الله اكرم بها من شاء . . . والثانى معنى لا يقدر على تبين حده بشىء يصار اليه سوى أنه ليس الا للفعل ، لا يجوز وجوده بحال الا ويقع به الفعل عندما يقع معه . (١٠٢)

اذن فالماتريدى يقسم القدرة التى هى مناط التكليف قسمين : ١) قدرة ممكنة وهى ما يسميها بسلامة وصحة الالات وصحة الاسباب . وهذا تفسير للقدرة باللازم ، لان القدرة حقيقة صفة يأتى بها للعبد الفعل والترك وفق مشيئته . ٢) قدرة ميسرة زائدة على القدرة المكنة وهى التى يقدر الانسان بها على الفعل المكلف به مع يسر تفضلا من الله تعالى . ولا بد مع هذه أيضا من صحة أسباب اليسر . والقدرة الميسرة مع الفعل عند الماتريدى لا قبله خلافا للمعتزلة ، ويخلقها الله مقارنة للفعل بعد

---

(١٠٠) كتاب التوحيد ص ٢٢٦ .

(١٠١) سورة آل عمران ٣ آية ٩٧ .

(١٠٢) كتاب التوحيد ص ٢٥٦ .

القصد وسلامة الآلات وصحة الاسباب . (١٠٣) فالقصد مع سلامة الآلات والاسباب هو مناط التكليف ، أما الفعل فواقع هو والقدرة الحادثة المقارنة له بالزمان بقدرة الله القديمة ، ولولا القصد مع سلامة الاسباب والآلات لما وقعت مقارنة القدرة الحادثة للمقدور ، أى لما وجدت القدرة الحادثة ولا الفعل المقارن لها . **ومقارنة القدرة الحادثة للمقدور هى الكسب عند الاشعرى ، وليس للعبد فى عمله سوى الكسب . لكن الكسب عند الماتريدى هو الاختيار أو ان شئت قل هو القصد . فكسب الاشعرى مع الفعل لا قبله لانه نفس تعلق القدرة الحادثة بالمقدور ، أما كسب الماتريدى فيجوز أن يكون سابقا للفعل والقدرة الحادثة معا .**

١١ ـ والمؤمن لا يخرج عن الاسلام بكبيرة يرتكبها من زنى أو قتل . وليس بين الايمان والكفر منزلة بين منزلتين ولا اسما بين الاسمين ، فان الله تعالى قسم البشر الى قسمين ، مؤمن وكافر فقال تعالى : « هو الذى خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن (١٠٤) وأيأس الله الكافرين من رحمته فقال : « أولئك يئسوا من رحمتى » (١٠٥) ، وحث المؤمنين على التوبة فقال تعالى : « وتوبوا الى الله جميعا أيها المؤمنون » (١٠٦) فأخبر بذلك أن على المؤمنين ذنوبا تغفر بالتوبة ويكفر عنها مع ابقاء اسم الايمان وليس الكفر فى العرف الا بمعنى التكذيب ، ومرتكب الكبيرة وقت ارتكابها مصدق غير مكذب ، يرجو عفوه ويخاف عذابه . (١٠٧)

والايمان هو التصديق بالقلب دون الاقرار باللسان لقوله تعالى : « الا من أكره وقلبه مطمئن بالايمان » (١٠٨) وقوله تعالى : « قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الايمان فى قلوبكم » . (١٠٩) ، وان كان المقر بلسانه تجرى عليه أحكام الاسلام لان الانسان لا سلطان له على قلوب الناس . عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال : « أمرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله وانى رسول الله ، فاذا قالوها عصموا منى دماءهم وأموالهم الا بحقها وحسابهم على الله » . (١١٠)

١٢ ـ ولم يتخلف الماتريدى عن معظم علماء الكلام الاوائل فى الرد على المجوس والزنادقة من دهرية وثنوية ونقض أقوالهم . ويعتبر كتاب التوحيد من أقدم الوثائق الهامة التى بين أيدينا والتى نجد فيها عرضا موسعا لاراء أصحاب هذه المذاهب ومناقشتها وقطعها . فهو أقدم من فهرست ابن النديم المتوفى عام ٣٧٩ هـ ، وأقدم من كتاب المغنى للقاضى عبد الجبار المتوفى عام ٤١٥ هـ ، وأقدم من الملل والنحل للشهرستانى المتوفى

---

(١٠٣) المرجع السابق ص ٢٥٧ ـ ٢٦٢ .

(١٠٤) سورة التغابن ٦٤ آية ٢ .

(١٠٥) سورة العنكبوت ٢٩ آية ٢٣ .

(١٠٦) سورة النور ٢٤ آية ٣١ .

(١٠٧) كتاب التوحيد ص ٣٣٤ .

(١٠٨) سورة النحل ١٦ آية ١٠٦ .

(١٠٩) سورة الحجرات ٤٩ آية ١٤ .

(١١٠) اخرجه مسلم والبخارى وابو داود والترمذى وابن ماجة والدارمى وابن حنبل .

عام ٥٥٨ هـ . وكان الفهرست والملل هما المصدران الوحيدان لدينا عن هذه الفرق الى وقت ليس ببعيد .

ومن الصعب أن نحدد مقدار ما أسهم به الماتريدى من نقض لاراء هذه الفرق ، لاننا نعلم أن المعتزلة – الذين فقدت معظم مؤلفاتهم ، وخاصة مؤلفات شيوخهم الاوائل – كانوا من أسبق المتكلمين الذين قاموا بدور كبير فى هذا الشأن ، وقطعوا فى مناظراتهم كثيرا من أرباب هذه المذاهب . (١١١) واذا عددنا الجزء الخاص بالفرق غير الاسلامية من كتاب المغنى فى أبواب التوحيد والعدل للقاضى عبد الجبار الذى جاء بعد الماتريدى حصيلة آراء المعتزلة فى مذاهب هذه الفرق ومناقشتها ، فاننا نجد بين كتاب المغنى وكتاب التوحيد شبها كبيرا .

فمن ناحية نجد صاحب المغنى يعتمد صراحة فى حكايته لمذاهب الثنوية على أبى عيسى الوراق (١١٢) المتوفى عام ٢٤٧ هـ وماكتبه فى مذاهب الثنوية . فنقرأ فى الفصل الذى كتبه بعنوان « حكاية قول المانوية » : « وحكى أبوعيسى الوراق عن اكثرهم أن النور لم يزل مرتفعا من ناحية الشمال والظلمة منحطة من ناحية الجنوب » (١١٣) وجاء فى موضع آخر : « وقال الوراق فيكتابه وكان ثنويا : هم على ثلاث فرق : فرقة تنفى الاعراض ، وأخرى تثبتها اغيارا للاجسام وثالثة زعمت أنها صفات ، ولا يقال هى الجسم أو غيره » . (١١٤) وكذلك يفعل الماتريدى فى كتاب التوحيد . (١١٥)

ومن ناحية اخرى نجد اتفاقا تاما بين الرجلين فى حكايتهما لمذاهب الثنوية فنقرأ فى الفصل الذى عقده القاضى عبد الجبار فى المغنى فى حكاية قول المانوية : « وزعموا أن كل واحد منها (أى النور والظلمة) خمسة أجناس ... وحكى عنهم أن الاجناس الخمسة منها سواد وبياض وحمرة وصفرة وخضرة ، فما كان منها من بياض فى عالم النور فهو خير ، وما كان منه فى عالم الظلمة فهو شر ، ولها حواس خمس ، فما كان منها فى النور فهو خير ، وما كان منها فى الظلمة فهو شر ... » (١١٦)

ونقرأ فى كتاب التوحيد فى الفصل الذى ذكر فيه الماتريدى أقاويل المنانية : « ولكل واحد منهما (أى النور والظلمة) خمسة اجناس : حمرة وبياض وصفرة وسواد

(١١١) المنية والامل ص ٢٥ – ٢٧ .

(١١٢) هو أبو عيسى الوراق استاذ الرافضى الملحد ابن الروندى . كان الوراق ثنويا منانيا ، وأظهر الرفض ، توفى عام ٢٤٧ هـ .

(١١٣) المغنى جـ ٥ ص ١٠ .

(١١٤) المرجع السابق ص ١١ .

(١١٥) يذهب الاستاذ جورج فيدا فى مقالته عن الماتريدى :

G. VAJDA, "Le temoignage d'al-Maturidi sur la doctrine des Manicheens, des Daysanites et des Marcionites", **Arabica,** Revue d'Etudes Arabes, pp. 1-38, tome XIII, Annee 1966, E.J. Brill, Editeur, Leiden.

يذهب فيدا فى هذه المقالة الى أن الماتريدى يتفق مع الوارث فى حكايته لمذاهب المانوية والديصانية والمرقيونية، ويرجح فيدا أن يكون الوراق والماتريدى قد استقيا معلوماتهما عن هذه الفرق من منبع واحد .

(١١٦) المغنى جـ ٥ ص ١١ .

وخضرة ، فلكل شىء مما جاء من هذا الجنس من جوهر النور فهو خير ، وما كان من جوهر الظلمة فهو شر . وكذلك لكل واحد منهما حواس خمس ... فما أدرك جوهر النور بها فهو خير ، وما ادرك جوهر الظلمة فهو شر ... » (١١٧)

ومن ناحية ثالثة فان الاتفاق بين الماتريدى والقاضى عبد الجبار لم يقتصر على اتفاقهما فى الاخذ عن الوراق وحكايتهما لهذه المذاهب بل تعداه الى الاتفاق بين الرجلين فى الرد على أقاويل الثنوية وبيان فسادها .

فنقرأ فى كتاب المغنى : « وبعد ، فانه يلزمهم اذا وصفوا الظلمة بأنها حية ان يصفوها بصفة الادراك والعلم والقدرة ، ولولا ذلك لما صح منهم أن يصفوها بالفعل ؛ وبأنها علمت بالنور وأحواله فطلبت التشبث به ومحاربته ،على ما يهذون به . فيقال لهم : اذا جاز أن تساوى النور فى كونها حية عالمة ، فهلا صح ان تساويه فى كونه خيرا فاضلا ، وفى ذلك ابطال مذهبهم ، ويلزمهم على هذه الطريقة أن يصفوا النور بكل ما يصفون به الظلمة ، والظلمة بكل وصف يختص به النور من حيث سووا بينهما فى كونهما حيين عالمين مدركين فاعلين ، وفى ذلك هدم مذهبهم » . (١١٨)

ونقرأ فى كتاب التوحيد : « وبعد ، فان جوهر الظلمة ان كان هو رأى النور ، وهو الذى ايس (أى قهر) النور ليحبسه فهو الموصوف بالعلم والرؤية ، لا الذى لم يره ليتحصن منه ، ولم يعلم ما به يتخلص من قهسره ، فاذا العلم والرؤية والمقدرة والغنى والشرف كله فى جوهر الظلمة ، والقهر والجهل والعجز والذل والهوان فى جوهر النور ، فان كان ذا كله خيرا ، والاول كله شرا فما أبصركم بالخير والشر » (١١٩) هذه ليست سوى أمثلة قليلة على الاتفاق بين الماتريدى والقاضى عبد الجبار فى حكايتهما لاراء فرق الثنوية وردهما لمقالاتهما وغيرها كثير فى كتابى التوحيد والمغنى وهما أقدم مصادرنا فى هذه المذاهب .

واذا كان من الصعب علينا أن نحدد أصالة الماتريدى فى مناقشاته للثنوية برغم تقدمه على القاضى عبد الجبار فان كتاب التوحيد يبقى بين أيدينا نصا ــ لا غنى عنه ــ من أقدم النصوص التى تضيف الى معارفنا كثيرا من آراء أهل هذه الديانات التى كانت منتشرة فى العالم الاسلامى . والتى كان لمناقشات المسلمين معهم أكبر الاثر فى تطور علم الكلام نفسه . (١٢٠)

لقد كان دفاع المسلمين الحار عن التوحيد ــ رغم أن الاسلام فى جوهره دين توحيد ــ رد فعل لانتشار مذاهب الثنوية فى البلاد التى فتحها المسلمون وواجهوا فيها تلك الثنائية . وكذلك كان دفاع المسلمين عن حدث العالم لمواجهة آراء الثنوية والدهرية وفلاسفة الاغريق القائلين بقدم العالم .

وكان فوق ذلك أن تسربت بعض آراء الثنوية الى المسلمين انفسهم ودخلت الى

(١١٧) التوحيد ص ١٥٧ .

(١١٨) المغنى ج ١ ص ٤٣ ــ ٤٤ .

(١١٩) التوحيد ص ١٥٨ .

(١٢٠) انظر كتاب الانتصار ومقدمة نيبرج ص ٥٤ ــ ٦٠ .

(١٢١) الانتصار ص ٥٦ من مقدمة نيبرج .

نظرياتهم فى علم الكلام . فمن بين الابواب التى نفذ منها التجسيم الى الاسلام باب الثنوية ، بالرغم من أن التجسيم غريب عن روح الاسلام وروح الديانة الاسلامية . نجد التجسيم عند الشيعة الذين هم ــ كما يقول نيبرج ــ « محل امتزاج الثنوية بالاسلام خاصة ، اذ في أفكارها الرئيسية من المناسبة لاراء الثنوية ما لا يخفى ، مثال ذلك قولها فى ائمتها ، وتجسيمها الذى هو اقرب شيء الى تجسيم الثنوية » . (١٢١)

بل ان رجلا زاهدا عابدا كمحمد ابن كرام صاحب فرقة الكرامية نجد عنده ــ الى جانب التجسيم ــ تصورا للذات الالهية كتصور الثنوية للنور والظلمة . يقول عبد القاهر بن طاهر البغدادى : « ان ابن كرام دعا اتباعه الى تجسيم معبوده ، وزعم أنه جسم له حد ونهاية من تحته والجهة التى منها يلاقى عرشه . وهذا شبيه بقول الثنوية : ان معبودهم الذى سموه نورا يتناهى من الجهة التى يلاقى الظلام وان لم يتناه من خمس جهات » . (١٢٢)

بل اننا لا نستبعد أن تكون بعض آراء الثنوية قد تسللت الى أهل السنة أنفسهم ، فان بين رأى أهل السنة فى الصفات وبين رأى الثنوية شبها كبيرا . نقرأ فى المغنى : « وقال الوراق فى كتابه ، وكان ثنويا : هم (أى المانوية) على ثلاث فرق : فرقة تنفى الاعراض ، واخرى تثبتها اغيارا للاجسام ، والثالثة زعمت أنها صفات ، ولا يقال هى الجسم ولا غيره » (١٢٣) . وذلك بعينه رأى أهل السنة فى صفات الله اذ يقولون بأن صفات الله ليست هى ذاته ولا غيرها .

★ ★ ★

---

(١٢٢) الفرق بين الفرق ص ١٣١ .

(١٢٣) المغنى جـ ٥ ص ١١ .

مراجع البحث

أولا : مراجع مخطوطة

١ ــ التميمى ، تقى الدين عبد القادر الغزى الحنفى ،الطبقات السنية فى تراجم الحنفية ، مخطوطة دار الكتب المصرية رقم ٥٥ تاريخ لحيم .

٢ ــ الكفوى ، محمود بن سليمان ، طبقات كتائب أعلام الأخيار من فقهاء مذهب النعمان المختار ، مخطوطة دار الكتب المصرية رقم ٨٤ تاريخ م .

٣ ــ الماتريدى ، أبو منصور محمد بن محمود بن محمود،تأويلات أهل السنة ، مخطوطة دار الكتب المصرية رقم ٨٧٣ تفسير .

٤ ــ النسفى ، أبو المعين ميمون بن محمد المكحولى ،تبصرة الأدلة فى أصول الدين ، مخطوطة دار الكتب المصرية رقم ٤٢ توحيد .

ثانيا : مراجع عربية مطبوعة

٥ ــ ابن الجوزى ، جمال الدين أبو الفرج عبدالرحمن ،نقد العلم والعلماء او تلبيس ابليس ، طبعة القاهرة بدون تاريخ .

٦ ــ ابن حزم ، أبو محمد علىالاندلسى ، كتاب الفصلفى الملل والاهواء والنحل ، طبعة المثنى ببغداد بدون تاريخ .

٧ ــ ابن خلدون ، عبد الرحمن بن محمد ، المقدمة ،طبعة القاهرة بدون تاريخ .

٨ ــ ابن خلكان ، أبو العباس احمد ، وفيات الاعيانوانباء أبناء الزمان ، طبعة القاهرة ١٣١٠ هـ .

٩ ــ ابن عساكر ، أبو القاسم على بن الحسن بن هبةاللهبن عبد الله بن الحسين ، تبيين كذب المفترى فيما نسب الى الامام أبو الحسن الاشعرى ، طبعة دمشق١٣٤٧ هـ .

١٠ ــ ابن قطلو بغا ، أبو العدل زين الدين قاسم ،تاج التراجم فى طبقات الحنفية ، طبعة بغداد ١٩٦٢ .

١١ ــ ابن المرتضى ، أحمد بن يحيى ، كتاب المنية والأملفى شرح كتاب الملل والنحل ، تحقيق توما أرنولد ، طبعة حيدر آباد ١٣١٦ هـ .

١٢ ــ ابن النديم ، محمد بن اسحق ، كتاب الفهرست ،طبعة القاهرة بدون تاريخ .

١٣ ــ أبو حنيفة ، الامام الاعظم ، الفقه الاكبر ، الرسالة،العالم والمتعلم ، الوصية ، طبعة حيدر آباد ١٣٢١ هـ

١٤ ــ أبو زهرة ، محمد ، تاريخ المذاهب الاسلامية ، طبعةالقاهرة بدون تاريخ .

١٥ ــ أبو عذبة ، الروضة البهية فى ما بين الاشعريةوالماتريدية ، طبعة حيدر آباد ١٣٢٢هـ .

١٦ ــ الاشعرى ، أبو الحسن على بن اسماعيل ، كتابالابانة عن اصول الديانة ، طبعة القاهرة بدون تاريخ ، كتاب اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع ، تحقيقالاب مكارثى ، طبعة بيروت ١٩٥٣ دار المشرق ، وكتاب مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين تحقيق ريتر ،طبعة استانبول ١٩٢٩ .

١٧ ـ الباقلانى ، القاضى أبو بكر محمد بن الطيب ، كتاب التمهيد ، تحقيق الأب مكارثي ، دار المشرق بيروت ١٩٥٧ ، كتاب الانصاف ، طبعة القاهرة ١٩٥٠ .

١٨ ـ البغدادى ، أبو منصور عبد القاهرة بن طاهر ، الفرق بين الفرق ، طبعة القاهرة ١٣٦٧ هـ .

١٩ ـ البزدوى ، على بن محمد ، كشف الاسرار ، طبعة تركيا ١٣٠٨ هـ .

٢٠ ـ البياضى ، كمال الدن احمد ، اشارات المرام من عبارات الامام ، تحقيق يوسف عبد الرازق ، طبعة القاهرة ١٩٤٩ .

٢١ ـ حاجى خليفة ، مصطفى عبد الله ، كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون ، طبعة استانبول ١٩٤١ .

٢٢ ـ الخياط ، أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد ، كتاب الانتصار ، تحقيق نيبرج ، طبعة القاهرة ١٩٢٥ .

٢٣ ـ الرازى ، فخر الدين محمد بن عمر ، الاربعين فى أصول الدين ، طبعة حيدر آباد ١٣٥٣ هـ ، مفاتيح الغيب ، طبعة القاهرة ١٣٠٧ هـ .

٢٤ ـ الزبيدى ، محمد بن محمد الحسينى ، اتحاف السادة المتقين بشرح أسرار احياء علوم الدين ، طبعة القاهرة بدون تاريخ .

٢٥ ـ السمعانى ، أبو سعيد عبد الكريم بن محمد ، كتاب الانساب ، حققه مرجليوث ، طبعة لندن ١٩١٢ .

٢٦ ـ السبكى ، تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن تقى الدين ، طبقات الشافعية الكبرى ، طبعة القاهرة ١٣٢٤ هـ .

٢٧ ـ السيوطى ، عبد الرحمن بن محمد جلال الدين ، طبقات المفسرين ، طبعة ليدن ١٨٣٩ ، منها صورة فوتوغرافية ، طهران ١٩٦٠ م .

٢٨ ـ الشهرستانى ، عبد الكريم ، الملل والنحل ، طبعة المثنى ببغداد بدون تاريخ .

٢٩ ـ شيخ زادة ، عبد الرحيم بن على ، كتاب نظم الفوائد وجمع الفوائد فى بيان المسائل التى وقع فيها الاختلاف بين الماتريدية والأشعرية ، طبعة القاهرة ١٣١٧ هـ .

٣٠ ـ الصابونى ، نور الدين احمد بن محمود ، كتاب البداية من الكفاية فى الهداية فى اصول الدين ، تحقيق فتح الله خليف ، دار المعارف مصر ١٩٦٩ .

٣١ ـ الصفدى ، صلاح الدين خليل بن أيبك ، الوافى بالوفيات ، حققه ريتر ، طبعة استانبول ودمشق ١٩٣١ ـ ١٩٥٩ .

٣٢ ـ طاش كوبرى زاده ، مفتاح السعادة ومصباح السيادة ، طبعة حيدر آباد ١٣٢٩ هـ .

٣٣ ـ الطحاوى ، الامام احمد أبو جعفر ، بيان السنة والجماعة ، طبعة حلب ١٣٤٤ هـ .

٣٤ ـ على القارى ، شرح الفقه الأكبر ، طبعة القاهرة ١٣٢٣ هـ .

٣٥ ـ الغزالى ، الاقتصاد فى الاعتقاد ، القاهرة بدون تاريخ .

٣٦ ـ قاسم ، محمود ، مناهج الأدلة فى عقائد الملة لابن رشد مع مقدمة فى نقد مدارس علم الكلام ، القاهرة ١٩٦٤ .

٣٧ ـ القاضى عبد الجبار ، كتاب المغنى فى أبواب التوحيدوالعدل ، القاهرة ، المؤسسة المصرية العامة للتاليف والأنباء والنشر .

٣٨ ـ القرشى ، محمد بن أبى الوفا ، الجواهر المضية فىطبقات الحنفية ، حيدر آباد .

٣٩ ـ اللكنوى ، محمد بن عبد الحى ، الفوائد البهية فىتراجم الحنفية ، القاهرة ١٣٢٤ هـ .

٤٠ ـ محمد عبده ، رسالة التوحيد ، القاهرة ١٩٦٠ .

٤١ ـ النسفى ، عمر ، العقائد النسفية ، القاهرة١٣٦٧ هـ .

ثالثا : مراجع أوربية

42 — ALLARD, M., **Le probleme des attributs divins dans la doctrine d'al-Ashari et de ses premiers grands disciples**, Dar al-Mashreq, Beyrouth, 1965.

43 — KHOLEIF, F., **A study on Fakhr al-din al-Razi and his Controversies in Transoxiana**, Dar El-Mashreq, Beirut, 1966.

44 — MACDONALD, D., **Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitual Theory**, London, 1903.

45 — PATTON, W., **Ahmed Ibn Hanbal and the Mihna**, Leyden, 1897.

46 — VAJDA,G., "Le temoignage d'al-Maturidi sur la Doctrine des Manicheens, des Daysanites et des Marcionites", **Arabica**, Ravue d'Etudes Arabes, tome XIII, pp. 1-38, Annee 1966, E.J. Brill, Editeur, Leiden.

47 — Von Manfred, ,,Maturidi und sein Kitab Ta'wilat al-Qur'an'', **Der Islam**, vo. 41, 1965.

★ ★ ★

مطالعات

الاسلام المناضل

أحمد ابو زيد

يمر العالم الاسلامي فى الوقت الحالى بمرحلة هامة من تاريخه، تشهد تغيرات جذرية فى بعض الاوضاع القائمة والتى سادت فيه لفترات طويلة من الزمن ، ولذا فهو يحاول أن يراجع نفسه فيها ويقومها تمهيدا لاصلاحها او القضاء عليها تماما ، لو كان فى هذا ما يضمن له السير فى الطريق القويم الذى تختلف الآراء حول تحديده . فبينما يرى البعض أن العالم الاسلامى لن يحقق أي تقدم ، بل ولن يستطيع الصمود والبقاء الا بمسايرة ركب الحضارة الحديثة ، وهى فى أساسها وجوهرها حضارة غربية مادية ، يرى الكثيرون ضرورة الرجوع الى الماضى واحياء القيم الاسلامية الاصيلة ، على أساس أن ما أصاب العالم الاسلامى من تدهور وتخلف انما نشأ نتيجة اغفالها والانحراف عنها ، وعدم التمسك بالتعاليم الاسلامية الخالصة ، بينما يرى البعض الثالث ضرورة الجمع بشكل أو بآخر بين التقاليد والتعاليم الاسلامية ومتطلبات العصر الحديث والمزج بينها ، مع اعادة تفسير القيم القديمة وتطويعها للاوضاع السائدة فى العالم الآن . وتلاطم هذه الاراء ينبىء عن وجود ثورة فكرية عاطفية كامنة فى عقول المسلمين وصدورهم على الوضع الذى يجدون فيه أنفسهم ومجتمعهم وثقافتهم وحضارتهم ، وقد عبرت هذه

الثورة عن نفسها فى أكثر من حالة فى شكل انتفاضة قد تكون مسلحة ليس فقط ضد الاوضاع الداخلية التى تسود المجتمع الثائر، بل وأيضا ضد القوى الخارجية التى كثيرا ما تكون متحكمة فى أقدار ذلك المجتمع ومسئولة بالتالى ـ بشكل مباشر أو غير مباشر ـ عما أصابه من تخلف وتدهور وانحطاط . ولعل أوضح مثال أمامنا الان لمثل هذه الانتفاضات هو الثورة الاسلامية فى ايران .

ولقد جذبت حركات الاحياء الاسلامى المختلفة والثورات المرتبطة بها ، وما تعبر عنه هذه الحركات والثورات من روح التمرد اهتمام عدد كبير من الكتاب فى الغرب ،وظهر نتيجة لذلك ـ حتى قبل الثورة الاسلامية فى ايران ـ عدد كبير جدا من المقالات والدراسات والكتب التى تحاول تحليل هذه الظواهر الجديدة وردها ليس فقط الى الاوضاع القائمة الان فى المجتمع الاسلامي بعامة ، بل وايضا الى طبيعة الاسلام نفسه وجوهره وماضيه وكفاحه الطويل ، والتحديات الكثيرة التى قابلها وصمد لها وتغلب عليها . واسهم فى هذه الكتابات عدد من كبار المستشرقين والمتخصصين فى التاريخ الاسلامى والتاريخ الحديث على السواء ، وذلك فضلا عن المقالات الكثيرة التى ظهرت ـ ولا تزال تظهر ـ فى الصحف الكبرى فى الغرب والتى توفر على كتابتها صحفيون عملوا لفترات طويلة فى العالم الاسلامى ، مما اتاح لهم فرصة دراسة اوضاعه ونظمه وتقاليده وثقافته ومشكلاته عن قرب . وعلى الرغم من أن كثيرا من هذه الدراسات ظهر فى الستينات فان تفجر الثورة الاسلامية فى ايران كان ايذانا بظهور سيل جديد من المقالات والكتب التى تذهب كلها الى أن هذه الثورة هى بمثابة شارة البدء لقيام عصر جديد للعالم الاسلامى والحضارة الاسلامية ، وهو عصر سوف يتميز بالتحدى وتوكيد الذات الاسلامية ، وفرض الوجود الاسلامى على العالم المعاصر . وصحيح ان كثيرا من هذه الكتابات كتبت بوحى الاحداث القائمة ، ولذا جاءت على درجة كبيرة من الضحالة وسوء الفهم ، نتيجة للتسرع لملاحقة تلك الاحداث ، ولكن البعض ـ وهو قليل على اية حال ـ يتميز بالدقة والعمق فى التحليل والرصانة فى الحكم ، والقدرة على الغوص فى اعماق العقلية الاسلامية ـ ان صحت هذه التسمية . والمهم هنا ، مرة أخرى ، هو ذلك الاتفاق الذى يكاد يكون اجماعا على أن هذه الحركات الاحيائية والثورة ليست مجرد انتفاضات وقتية تهدأ وتزول بزوال اسبابها ، وانما هى مواقف راسخة واتجاهات واضحة بدأ العالم الاسلامى يسير فيها ، وانها تمثل نقطة افتراق طرف بين الحاضر الاسلامى المتخلف بكل مشكلاته وسلبياته ، والمستقبل الاسلامى الذى سوف يتميز بدرجة اعلى من الايجابية والقدرة على المبادرة ، وان كانت هذه (الصحوة) سوف تحتاج بغير شك الى فترة طويلة حتى تتمكن من ترسيخ اقدامها وتحقيق أهدافها ، كما ان معظم هذه الكتابات تعالج الاسلام كدين وثقافة وأسلوب للحياة ، ونحاول ان تربط بين الثورة المعاصرة فى العالم الاسلامى والحركات الثورية القديمة التى عرفها الاسلام خلال تاريخه ، لكي تدلل فى آخر الأمر على أن تاريخ الاسلام كان مفعما دائما بالحياة والحركة على عكس ما يعتقده الكثيرون فالاسلام هو دين حياة ودنيا بقدر ما هو دين عقيدة وآخرة . ولم تظهر كل هذه النواحي بكل ذلك التكامل والقوة والوضوح بقدر ما ظهرت فى كتاب جود فرى جانسن

G. A. Jansen ; Militant Islam, Pan, London, 1979

وعنوان الكتاب ذاته يوضح الاتجاه العام الذى يسيطر عليه والمنطلق الذى ينطلق منه الكاتب والروح التى تسوده ، ولكنه يتميز مع ذلك فى النظرة الشاملة الكلية الى الاسلام، وهى نظرة ترجع بغير شك ، والى حد كبير ، الى خبرة المؤلف الطويلة بالشرق الاوسط والعالم الاسلامي والعربى بالذات ، حيث عاش وعمل ما لا يقل عن ربع قرن زار خلالها

معظم البلاد العربية ، كما عمل لبعض الوقت فى السلك الديبلوماسى الهندى فى القاهرة واسطنبول وجاكرتا وبيروت ، قبل أن يتقاعد ويتفرغ للكتابة ومراسلة بعض المجلات الرصينة وبخاصة الايكونوميست Economist

(١)

وبراعة هذا المدخل الشمولى أو المدخل الكلى تتمثل فى أن يهيىء للباحث أن يعطى صورة واضحة متكاملة عن الاسلام فى تطوره وديناميكيته ، وما يتفاعل فيه من مختلف القوى والاتجاهات ، بل وما يتعرض له من غزو ايديولوجى ، وموقفه هو نفسه من الايديولوجيات المختلفة . فالاسلام ليس مجرد دين أو عقيدة بالمعنى العام الشائع البسيط الذى يدخله كثير من التشويه ؛ كما انه ليس مجرد مجموعة من القواعد السلوكية التى تنظم حياة الانسان والمجتمع ، وانما هو اسلوب كامل للحياة يصل تأثيره الى كل جوانب الوجود الانسانى ويصبغها بصبغة خاصة متميزة ... انه يقود حركات الانسان ويوجهها فى كل مضارب الحياة : الفردية منها والاجتماعية ، المادية منها والمعنوية : الاخلاقية منهاوالاقتصادية والقانونيةو الثقافية القومية منها والدولية على السواء على ما يقول دانييل فى كتابه عن « الاسلام والغرب N. A. Daniel ; **Islam and the West,** 1962

وهذه الاوصاف التى يذكرها دانييل هى فى الحقيقة آراء وأقوال تتردد لدى كل المسلمين وتعبر عن وجهة نظرهم فى دينهم ، ويرون انها هى الخصائص التى تميز الاسلام عن غيره من العقائد والأديان الاخرى بما فيها الاديان السماوية . فالاسلام نسق من المعتقدات بقدر ما هو طريقة للعبادة . انه ثقافة وحضارة معا .. انه نظام قانونى كامل وشامل ،ونسق اقتصادى وأسلوب وطريقة للعمل .. انه سياسة وأسلوب للحكم والادارة . فهو يضع قواعد تنظم الوراثة والطلاق مثلما يضع قوانين للسلوك والتصرف فى الحياة اليومية ، وتوجيهات للملبس والمأكل والصحة العامة.. انه دين ودولة أو دين وسياسة معا ، وهى كلها أمور لا توجد فى غيره من الشرائع — على الاقل بهذا القدر من الوضوح . وهذه نقطة هامة خليقة بأن تؤخذ فى الاعتبار طيلة الوقت وبخاصة حين ندرس الحركات الثورية الحالية التى يموج بها العالم الاسلامى . فالحديث عن الاسلام الثائر او الاسلام المناضل أو الاسلام المحارب أو عن الثورة الاسلامية وما الى ذلك من العبارات التى تتردد فى الكتابات المعاصرة ، هو حديث يأخذ فى الاعتبار البعدين المختلفين المتكاملين : الدين والسياسة معا .

هذا هو الذى يجعل الكثيرين من الكتاب والمفكرين والباحثين ، سواء المسلمين منهم أو الاجانب ، يذهبون الى انه فى أية دولة تكون غالبية السكان فيها من المسلمين فان السياسة تعنى بالضرورة — بالنسبة لهم — « السياسة الاسلامية » ، وانه حيث تكون السياسة « زمنية » أو « وضعية » فان تلك الدولة لا تعتبر فى نظر هؤلاء دولة اسلامية بالمعنى الدقيق للكلمة . وهذا أيضا هو الذى يدفع هؤلاء الكتاب والباحثين الى القول بأن الاسلام الثائر أو المناضل او المحارب ، ليس فقط تاريخا طويلا ، بل وسيكون له أيضا مستقبل طويل ، وهو أمر يبدو انه يؤرق الكثيرين من رجال الدولة والسياسة فى الغرب ، لأن مثل هذه الثورات والنضال والكفاح الذى قد يكون مسلحا حين يقتضى الأمر ذلك سوف تظل واردة ما دامت هناك دول يؤلف المسلمون الغالبية العظمى من سكانها ، ولكنها تعجز فى الوقت ذاته عن أن توفق بين سياستها الداخلية والخارجية من جهة ، وتعاليم الاسلام الاصيلة من الجهة الاخرى . والتوفيق بين هذين الجانبين أو على الاصح الجمع بينهما ليس بدعة على أى حال ، وانما هو من صميم الاسلام ، وهو أمر واضح فى القرآن الكريم ذاته ، كما أنهما يظهران بوضوح فى تطور الدور الذى قام به النبى صلى الله عليه وسلم أثناء حياته ، فحين كان النبى فى مكة ، نزلت

الآيات المكية التى تتعلق فى الاغلب بأمور العقيدة والتعاليم الدينية ، وحين انتقل الرسول الى المدينة جاءت الآيات والسور التى تتعلق بالاحكام والقواعد والقوانين ، ان امكن هذا التعبير ، وذلك بعد أن جمع النبى (ص) بين دور الرسول والقائد والزعيم والحاكم ورئيس الأمة والجندى المحارب ورئيس الدولة الذى يستقبل الوفود والسفراء .. لقد وضع النبى القوانين وأشرف على تنفيذها ، وهو ايضا أمر لا نجده لدى غيره من الانبياء والمرسلين ، أو حتى (الانبياء غير المرسلين) وأصحاب الاديان الكبرى غير السماوية مثل بوذا .

ولقد تعرض الاسلام منذ عصر الخلفاء الراشدين الذى يعرف عموما باسم العصر الذهبى لكثير من الهزات والقلاقل التى أدت الى كل ما طرأ عليه بعد ذلك من خلافات وانقسامات . فخلال تلك الفترة القصيرة نسبيا التى استغرقها حكم الخلفاء الراشدين قتل اثنان منهم غيلة وهما عمر وعلى ، كما مزق جسم الخليفة الثالث عثمان وهو يقرأ القرآن فى بيته . ومن هنا يذهب الكثير من المؤرخين الى القول بأن كل الخصومات والانقسامات التى هددت الاسلام والعالم العربى بالذات منذ ذلك الحين انما نشأت في ذلك العصر الذهبى الذى كان بغير شك عصرا مجيدا ، اذ فتح المسلمون العرب فيه كل تلك المساحة الشاسعة الممتدة بين حدود الهند فى الشرق وطرابلس فى الغرب . وليس من شك فى ان النتيجة الرئيسية للنهاية الدموية ــ كما يصفها جانسن ــ للعصر الذهبى والتى تمثلت فى مقتل الخليفة الرابع (الامام على) كانت انقسام المسلمين منذ ذلك الحين الى الفرقتين الكبيرتين : الاغلبية السنية والاقلية الشيعية ، وهو انقسام لم يمكن اصلاحه ابدا ، والاغلب أنه سوف يظل قائما الى الابد . وليس ثمة ما يدعو الى الدخول هنا فى تفاصيل هذا الانقسام أو الخلافات السياسية والدينية الحادة التى ارتبطت به ، فهى كلها أمور معروفة ، ولكنها تمثل تحديا من أكبر التحديات التى واجهت الاسلام والمسلمين منذ ذلك العصر المبكر ولا تزال قائمة حتى الان . الا أن المسلمين يعرفون كيف يتغلبون عليها بحيث تتعايش الفرقتان الرئيسيتان معا في سلام وتآخ وهم فى أغلب الاحيان تحت راية العقيدة الواحدة .

ولم يسلم الاسلام بعد ذلك من توجيه بعض الانتقادات اليه من الغرب غير المسلم ، وهى انتقادات ترقى الى مصاف الاتهامات حسب ما يقول كل من دانييل وجانسن ، وظلت هذه الاتهامات تتردد خلال ما يزيد على الالف سنة من تاريخه بحيث أصبحت تؤلف جزءا أساسيا من نظرة الغربيين المسيحيين الى الاسلام وفكرتهم عنه . وكان على الاسلام والمسلمين أن يخوضوا حربا فكرية وكلامية واعلامية طويلة لدحض هذه الاتهامات التى يعتبرونها مفتريات ، وتبيين وجهة نظر الاسلام فيها والدفاع عن هذه النظرة . وتتلخص هذه الاتهامات فى أربعة أساسية هى : أن الاسلام انتشر بحد السيف، متخفيا تحت رداء الجهاد أو الحرب المقدسة ولم ينتشر عن طريق الاقناع ، وأن الشريعة الاسلامية تفرض على بعض الجرائم والانحرافات عقوبات تعتبر فى نظر الغرب قياسية بل و (وحشية وبربرية) حسب تعبيرهم لانها لا تتفق فى صرامتها مع حجم تلك الجريمة ، وان الاقتصاد الاسلامى اقتصاد غير واقعى لانه يرفض كلية فكرة الفائدة على رأس المال بدعوى أنها نوع من الربا الذى يحرمه الاسلام ، وأخيرا فان الاسلام بتعاليمه الخاصة عن تعدد الزوجات والطلاق يحدد للمرأة مكانة دنيا فى المجتمع تكاد تشبه العبودية .

وعلى الرغم من أن هذه الامور الاربعة اقرها الاسلام وجاءت فى القرآن الكريم مما يجعل من الصعب على المسلم أن يقبل الجدال أو الشك فيها فان للمسلمين ردودهم التى

يقابلون بها تلك الانتقادات وبخاصة فيما يتعلق بالزعم بانتشار الاسلام بحد السيف. وهذه على أية حال قضية سبق لنا أن تكلمنا فيها (**أنظر عدد التجربة الاسلامية من مجلة عالم الفكر: التمهيد ، ومقال الاستاذ الدكتور سعيد عاشور**) . ولكن لا بد من أن نذكر هنا في الوقت ذاته بأن الخوارج كانوا يعتبرون الجهاد هو الركن السادس للاسلام الى جانب الاركان الخمسة المعروفة ، الا أن هذا الاتجاه لم يجد قبولا من عامة المسلمين. والواقع أن ثلاثة من مدارس الفقه الكبرى (والاستثناء الوحيد هو المذهب الحنبلي) تعتبر الجهاد بمثابة فريضة على كل مسلم حين تقتضى الظروف ذلك . ولكن على الرغم من كل ما يقال عن ضرورة اعلان الجهاد حين تتأزم الامور فى العالم الاسلامى ، وعلى الرغم من تردد الكلمة بكثرة على ألسنة الكثير من الجماعات الاسلامية تحت ظروف معينة فان هذه الدعوات للجهاد لم تتحقق أبدا على الاقل بالشكل الذى يراد لها . وأوضح مثال لذلك هو الدعوة للجهاد ضد اسرائيل ... كذلك للمسلمين ردودهم على الانتقادات الموجهة لعقوبة رجم الزانى بأن الامر يتطلب وجود شهود عيان لتوقيع العقوبة ، وهو شرط يكاد لا يتوفر الا اذا اعترف الزانيان . أما اباحة تعدد الزوجات فهى ليست اباحة مطلقة، وانما هى تخضع أيضا لشروط قاسية وصارمة منها العدل والمساواة بين الزوجات وهو أمر صعب التحقيق بنص القرآن ذاته ، ولكن الاسلام يعطى للرجل رخصة بالزواج تحت ظروف معينة حتى لا ينحرف الى الزنا ، كذلك فان مفهوم الربا لا ينطبق الا على الفوائد التى يحصل عليها المرء دون جهد وليس على الكسب المشروع .. وربما كانت العقلية الاوروبية تعجز عن تقبل مثل هذه التفسيرات والتأويلات على ما يقول هانسن ، ولكن المهم هنا هو أن المسلمين أنفسهم يؤمنون بها ويتقبلونها ويقبلون ما فيها من منطق ، بل وواقعية تتلاءم مع ثقافتهم الخاصة وأسلوب حياتهم . ومن الخطأ أن نقيس كل شيء بالنسبة لما هو سائد فى الغرب والحكم عليه بتلك المعايير الغربية التى تتناسب مع الثقافة الاسلامية ككل . وعلى أية حال فانه على الرغم من كل هذه الانتقادات أو (الاتهامات) فان الاسلام يبدو مسيطرا سيطرة كاملة على حياة المسلمين حتى هؤلاء الذين يزعمون أنهم (تقدميون) و (متحررون) وذلك لان الاسلام كما ذكرنا هو ثقافة وحضارة وأسلوب للحياة والعيش والتكامل. وربما كان هذا هو أحد الاسباب التى دفعت مؤلف أحد الكتب التى ظهرت منذ وقت غير بعيد بعنوان **The 100 : A Ranking of the Most Influential Persons in History** الى أن يجعل النبى محمدا (ص) يأتي فى المقدمة وعلى راس كل هؤلاء المائة الذين يضمون فيما بينهم أنبياء وأصحاب رسالات وعلماء ومفكرين وفلاسفة ، بمن فيهم المسيح ذاته ، وبوذا وكونفوشيوس . وعلى الرغم من ان المسيحية أوسع انتشارا من الاسلام فانه مما لا يقبل الشك أو الجدل حتى لدى الغربيين أنفسهم ان تأثير المسيحية لم يكن أبدا أعمق من تأثير محمد والاسلام ، وبخاصة فى أمور الحياة الدنيا . وربما كان ذلك راجعا الى أن المسيحية تفصل بين الدين والسياسة ، وتفرق بين ما لله وما لقيصر ، بينما يكاد الاسلام يرفض هذه التفرقة أو الثنائية . وربما كانت هذه النظرة العامة الشاملة الكلية هي السبب وراء عظمة الاسلام وارتباط المسلمين به بكل هذه القوة ، مما يساعده بغير شك على الصمود أمام كل ما يوجه اليه من تهم وحروب ... لقد ساعد الاسلام على تماسك وصلابة الابنية الاجتماعية والنظم التى تسود فى العالم الاسلامي ، وهذه بدورها كانت خير عامل يساعد على صمود الاسلام وتماسكه فى حربه أمام الهجوم الذى يشن عليه بوجه خاص من العالم المسيحى فى الغرب .

(٢)

والواقع أن ثمة كثيرا من مظاهر السلوك اليومى التى قد تمر على النظرة الخاطفة غير المتعمقة ولكن لها مع ذلك أهميتها من حيث الدلالة على قوة تماسك المسلمين والتفافهم حول الاسلام . فالمسجد مثلا فى كثير من البلاد الاسلامية لا يعتبر مجرد مكان عام للصلاة او حتى للدرس الدينى ، وانما هو أيضا الى جانب ذلك مكان للراحة والاسترخاء دون أن يكون فى ذلك تثريب على الناس ما داموا يحافظون على طهارته ونظافته ، اى ان المسجد يستخدم استخدامات أخرى لا تمت الى العبادة بصلة . وكثيرا ما يلجأ طلاب المدارس الى المسجد حيث يجدون فى الجو الهادىء الوقور ما يساعدهم على الاستذكار ، بل وقد يجتمع الاصدقاء معا فى أحد الاركان لتمضية بعض الوقت فى الحديث اليومي العادى . وفى بعض البلاد الاسلامية يترك الآباء أطفالهم الصغار فى المسجد حتى يتموا هم قضاء حوائجهم من السوق ثم يعودون لاصطحاب أطفالهم الى البيت وهكذا . ومما له دلالته هنا أيضا ان المساجد الكبرى الجامعة توجد فى وسط الاسواق العامة الرئيسية ، اى وسط الحياة اليومية الصاخبة ، ولا يستثنى من ذلك المسجدان الكبيران فى الاسلام : الحرم المكى والمسجد النبوى فى المدينة ، كما انه يصدق على الازهر الشريف فى القاهرة ، والمسجد الاموى فى دمشق ، والمسجد الكبير فى طهران ، وجامع الزيتونة فى تونس ، وهكذا .

ومن المظاهر التى تؤخذ دليلا على (حيوية) أى عقيدة أو دين ، والتصاقه بحياة الناس وارتباط الناس به ، وجود أسراب الحمام أو اليمام بالقرب من دور العبادة . وهذه ظاهرة نجدها فى فناء المسجد الحرام والمسجد النبوى مثلما نجدها فى المسجد الاموى ، وفى الازهر الشريف ، كما نجدها فى أماكن العبادة الكبرى فى الغرب (كاتدرائية القديس بطرس فى روما مثلا والقديس مرقص فى البندقية وغيرهما) والغريب فى الأمر أن الحمائم تعتبر فى كثير من أنحاء العالم ، وفى كثير من الثقافات المختلفة المتباينة ، وفى كثير من الاديان والعقائد ، دليلا على أن المكان مكان مقدس تمارس فيه شعائر العبادة بالفعل ، وان كان هذا لا يمنع بطبيعة الحال من وجود تفسيرات أخرى مادية ترد وجود الحمائم الى أن المصلين يقدمون لها الطعام . وأيا ما تكون هذه التفسيرات فان وجود الحمائم يعتبر دليلا على (حيوية) الدين ، وممارسة شعائره بنشاط ، وبالتالي دليلا على ارتباطه القوى بحياة الناس وارتباط الناس بدينهم وبدور عبادتهم .

الا أن هناك من الدلائل التي تشير الى حيوية الاسلام أمورا أخرى أعظم وأجل من هذا كله . ولعل أهم هذه الدلائل والبينات فريضة الحج التى هى فى الوقت ذاته عامل من أكبر العوامل فى وحدة المسلمين وتماسكهم والتقريب بينهم ، بصرف النظر عن كل ما يقوم بينهم من تفاوت وتباين فى الجنسية والسلالة والثقافة واللغة ولون البشرة ، والطبقة والمستوى الاجتماعى والاقتصادى والثقافى . وليس ثمة شك فى أن الحج هو أكبر تجمع بشرى يضم أناسا ينتمون الى عدد كبير من الدول والجنسيات . ففي الاعوام الاخيرة كان عدد الحجاج فى كل عام يصل الى حوالى المليون ونصف المليون حاج أو أكثر ، ينتمون الى سبعين دولة . وصحيح ان الجمعية العامة لهيئة الأمم يحضرها ممثلون لعدد أكبر من الدول ولكن عدد الحاضرين أنفسهم لا يزيد عن بضع مئات . وصحيح ايضا أن الهندوس يتجمعون بأعداد أكبر لممارسة شعائرهم الدينية التى يلقون اثناءها بأنفسهم فى مياه نهر الجانج (نهر جومنا) ولكنهم رغم كل هذا العدد الضخم الهائل ينتمون الى جنسية واحدة ، نظرا لأنهم جميعا من الهنود . أما الحج فهو التجمع البشرى الوحيد الذى يجمع بين تعدد الجنسيات وتنوعها مع ضخامة

العدد . ورغم كل هذا التباين والتفاوت والاختلاف فان ملابس الاحرام توجد بينهم جميعا وتزيل ما بينهم من فوارق ، بحيث يصبح الشعور الوحيد الذى يسيطر عليهم جميعا هو الاحساس بأنهم اخوة وأخوات فى الاسلام . وهو أمر مهم للغاية ، وينجم هذا الشعور من الايمان الدينى العميق مع (الفرحة) والابتهاج النابعة كلها من الاحساس بالقرب من الله ، ذلك القرب الذى يعبر عنه فى التلبية (لبيك اللهم لبيك) . والكتاب الاجانب انفسهم الذين تعرضوا لدراسة الحج يرون فيه دليلا واضحا على أن الاسلام ليس مجرد عقيدة حيوية او دين حى ، وانما هو شيء اكبر من هذا بكثير ... انه — حسب تعبير جانسن — « قوة دافعة عارمة تمزج الناس معا فى شعور عميق بالوحدة والاخاء » . ومع ذلك ، ورغم جلال الحج ، فانه لا يغفل الجانب الدنيوى او العملي من حياة الناس ، وهو جانب يتمثل فى ممارسة التجارة وعقد الصفقات والاتفاقيات بين رجال الاعمال من مختلف أنحاء العالم الاسلامي .

وتعدد هذه الجنسيات التى تحضر الحج دليل واضح من ناحية أخرى على مدى انتشار الاسلام وقدرته على جذب الناس اليه كدين وثقافة . بل الاكثر من هذا فان انتماء بعض هذه الجنسيات الى الاسلام كان له تأثير قوى وواضح وفعال فى غير العالم الاسلامي ذاته . واكبر مثل على ذلك هو أن انتشار الاسلام فى افريقيا السوداء وتمسك الافريقيين به وتحمسهم له كان من العوامل المؤثرة فى ظهور حركة جماعة المسلمين السود فى أمريكا فى السنوات الاخيرة » . « فالاسلام الافريقى » لم يفتح فقط الباب لدخول الاسلام الى الامريكيين السود ، بل انه ساعد أيضا على تصحيح كثير من الاخطاء والمبالغات التى كان يقع فيها أنصار حركة المسلمين السود الاصلية التى لم يكن يربطها بالاسلام الحقيقى الا القليل، ولم تكن تفهم منه سوى النزر اليسير .

والمهم من هذا كله هو أن هذه الدلائل والبراهين تشير كلها الى مدى قرب الاسلام من الحياة الواقعية التى يحياها المسلمون والمؤمنون به ، كما أنها دليل قاطع على كليته وعالميته ، وعلى مدى نموه وانتشاره . وهذه كلها أمور تثير لدى الكتاب الاجانب السؤال الهام : لماذا كان الاسلام — دون غيره من الاديان السماوية بل والاديان الكبرى الأخرى — ينفرد بتلك القدرة على توكيد الذات ، بل وفرض نفسه على الثقافات الاخرى التى يحتك بها ؟

هناك اسباب كثيرة ، لذلك حاول جانسن ودانييل وغيرهما تلخيصها فى مجال مقارناتهم بين المسيحية والاسلام . ولعل أول سبب يوجه اليه هؤلاء الكتاب الانظار هو ما يسميه جانسن « شباب الاسلام » أى حداثته بالنسبة لغيره من الاديان السماوية والاديان الكبرى الأخرى . ذلك انه لم يمض على ظهور الاسلام حتى الآن سوى أربعة عشر قرنا بينما تكاد المسيحية تكمل العشرين قرنا من حياتها ، كما ان البوذية ظهرت منذ حوالى ستة وعشرين قرنا . والذى يهدف اليه هؤلاء الكتاب من ذلك هو أن الاسلام سوف يفقد قوته الدافعة بمرور الزمن تماما مثلما حدث للدينين الآخرين ، ولا ينسى جانسن بالذات أن يذكرنا فى هذا المجال بأنه فى القرن الرابع عشر الميلادى كانت المسيحية تتمتع بقوة تماثل قوة الاسلام فى الوقت الحالى (القرن الرابع عشر الهجرى) وبلغت هذه القوة ذروتها فى العالم الاوربى الذى يعتبر المعقل الحديث للمسيحية . الا انه يعترف فى الوقت ذاته بانه من الطبيعى ان يشعر المسلمون بكثير من الفخر والاعتزاز بدينهم ، لانه استطاع ، رغم هذه الحداثة النسبية ، أن يحقق كثيرا من الانتصارات وان يبلغ كل هذا الانتشار الواسع ، وذلك فضلا عن انه هو آخر الاديان السماوية ، وبذلك فهو يعتبر فى نظر المسلمين (افضل) هذه الاديان واكثرها نضجا وكمالا . كما أن محمدا صلى الله عليه وسلم هو خاتم النبيين وهو بالتالى ايضا (افضلهم) جميعا ، وان لم يقل المسلمون

ذلك صراحة لأن الاسلام يحض على احترام الانبياء . بل الاكثر من هذا فان القرآن الكريم هو كلام الله الذى لم يخضع للتحريف او التبديل (انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون) مثلما حدث للتعاليم المسيحية . وعلى الرغم من كل ما يقال ضد اغلاق (باب الاجتهاد) فى القرن العاشر فان ذلك ساعد بشكل او بآخر على حفظ الشريعة على نقائها الاول كما يرى الكثيرون . فاغلاق باب الاجتهاد لا يعنى اذن الجمود بقدر ما يعنى الأصالة والنقاء والصحة والقرب من الاصل ، وكلها امور تعطى الاسلام قوة وقدرة على البقاء والصمود .

والغريب فى الأمر ـ كما يرى جانسس ـ هو أن الاسلام ظل دينا قويا ويحتفظ بكثير من الحيوية الدافعة نتيجة لعدد من العوامل المضادة التى كانت خليقة بالقضاء عليه ، ولكنها بدلا من ذلك زادت من تماسك المسلمين وساعدت على بقاء الاسلام ذاته وازدهاره . فالخلافات والانقسامات التى تعرض لها الاسلام والتى ادت الى انقسام المسلمين الى السنة والشيعة اضعفت بغير شك من قوة المسلمين وقللت من منعتهم ، بحيث امكن للصليبيين فى الحرب الصليبية الاولى من غزو فلسطين واحتلال بيت المقدس . الا ان هذه الصدمة العنيفة افلحت فى ايقاظ المسلمين وعملت على تماسكهم بحيث استعادوا بيت المقدس على يدى صلاح الدين عام ١١٨٧ ، وادى هذا الانتصار من ناحية اخرى الى اشتداد قوة التيار السنى وتراجع المذهب الشيعى ، بحيث بات منحصرا فى مناطق معينة بالذات ومتفرقة فى العالم العربى والعالم الاسلامى ، ولم تعد الشيعة تؤلف اغلبية السكان الا فى ايران . كذلك ادى تقدم وازدهار المذهب السنى الى التمسك بالاسلام النقى التقليدى الأصيل ، وان كانت ظهرت جهود صادقة لاصلاح امور الدين ، مثل محاولة الامام ابي حامد الغزالى (احياء علوم الدين) فى القرن الثانى عشر أيضا . وعلى أية حال فان ما يتميز به الاسلام كعامل موحد بين المسلمين كان هو القوة الأساسية فى القضاء على الفتن بين المسلمين حينما تقوم بينهم اية خلافات . وتاريخ الاسلام نفسه كفيل بأن يبين لنا أن مثل هذه الحروب كانت نادرة جدا بالقياس الى ما يحدث بين الدول المسيحية ، وهذه حقيقة تحسب لصالح الاسلام وتقف الى جانبه كقوة مادية وروحية ، وكعامل من عوامل التماسك والتضامن بين اتباعه .

ثم هناك اخيرا طبيعة الاسلام البسيطة السهلة السمحة . فأركان الاسلام قليلة العدد (خمسة أركان) ومحددة ، كما أن الاسلام **دين عملى** يهتم بأمور الحياة الواقعية قدر اهتمامه بالجوانب الروحية ، ويعطى بذلك لأمور الدنيا من العناية ما يعطيه لشئون الآخرة . وليس ثمة أصدق مما قالته مارى كنجزلى فى هذا الصدد اثناء اشتغالها بالتبشير فى غرب افريقيا من أن « الاسلام يهيىء للرجل الافريقى العادى طريقا للاستقامة والفضيلة بأوضح واسهل مما تقدمه له المسيحية » . فهو لا يفرض على أتباعه كل تلك القيود الصعبة المتزمتة على الحياة الجنسية،وذلك على اعتبار انه يبيح لهم تعدد الزوجات عند الضرورة ، وهو الأمر الذى يتفق مع تقاليدهم ونظمهم المتوارثة ، كما انه لا يعد الناس بوعود كثيرة ولا يتطلب منهم بالمثل مطالب ضخمة كما هو الشأن فى المسيحية ، ولذا افلح فى الصمود والبقاء فى افريقيا رغم كل ما تعرض له من هجوم وتهجم وافتراءات . واذا كان أعداء الاسلام يصفونه بأنه دين جامد يصعب عليه أن يعدل من تعاليمه بحيث تتماشى مع واقع الحياة فان هذا غير صحيح ، والا لما استطاع اثناء انتشاره ان يتكيف مع الثقافات العديدة المختلفة التي غزاها خارج العالم العربي . فلقد سمح بدخول كثير من التغايرات اليه نظرا لبساطته هو نفسه ، ولا يزال الاسلام حتى الآن يتقدم الى مناطق جديدة لها ثقافاتها المختلفة فيمتصها وتصبح جزءا من تراثه . وهذا واضح بالذات فى تقبل فنون العمارة المختلفة

وتطويعهـا فى بناء المسـاجد التى تتفـاوت أساليبها المعماريـة من مجتمع لمجتمع نتيجة لتأثرها بالظروف المحلية التى تسـود تلك المجتمعات ، وذلك فضلا عن تقبل الكثير من العادات والتقاليد وأساليب الحياة المحلية . ويرى الكثير من الكتاب الغربيين أن ذلك ، ان دل على شيء ، فانما يدل على مدى تسـامح الاسلام وسماحته .

وربما كان هذا التسامح راجعـا ليس فقط الى بساطة تعاليم الاسلام التى لا تتنافى مع كثير من التقاليد الاصـلية ، وانما ايضـا الى نفس عملية نشر الاسلام ودخوله الى بعض هذه البلاد . ففي افريقيا السوداء مثلا لـم يدخل الاسلام بحد السيف او حتى بالتبشير على أيدى العلماء والمشايخ بقدر ما دخل علـى أيدى التجار العاديين ورجال الطرق الصوفية وجماعات الاخوان ومن اليهم . ومما يؤسف له حقا ان الدور الذى لعبته الطرق الصوفية والدراويش والاخوان فى نشر الاسلام ، بـل وتعاليم هذه الجماعات وتنظيمها ، لم تلـق العناية الجديرة بها ، وان كانت هناك بعض الاعمال الجيدة التى ظهرت اخيرا حول هـذا الموضوع . ولكن الذى لا شك فيـه هـو أن الطرق الصوفية ساعدت على تقريب الاسلام الى قلوب الناس وبخاصة فى المستويات الدنيا ، فظهر الاسلام بذلك دينا نابضا بالحياة . ويجب الا ننسى فى الوقت ذاته أن هذه الجماعات كانت دائما تتقدم صفوف المجاهدين وتدخل فى معارك عسكرية وسياسية عنيفة ضد القوى الزاحفة من الغرب المسيحي ، وبذلك كانت دائما حصنا منيعا للحفاظ على الاسلام ... من هنا كانت جهود هؤلاء التجار ورجال الطرق الصوفية والاخوان فى نشر الاسلام والدفاع عنه تعتبر صفحة ناصعة ومجيدة فى تاريخ الاسلام وحربه ضد الوثنية والمسيحية والاديان الاخرى ، مثلما هى جهود مشرفة فى كفاح الاسلام من أجل البقاء والاستمرار والصمود ، كما كانت أداة فعالة فى ظهور ما يسميه بعض المفكرين والكتاب الغربيين « الاسلام الشعبى » الذى يحمـل رايته والدفاع عنه ونشر تعاليمه رجال عاديون يحبون الاسلام أكثر مما يعرفون عنه . وهذا سر من أسرار قوة الاسلام وعظمته رغم كل ما قد يقال عكس ذلك .

ويحاول بعض الكتاب الغربيين ان يردوا ذلك التقدم والانتشار الى عوامل وأسباب يعتبرونها فى الوقت ذاته نواحي نقص وقصور فى الاسلام اذا قورن بالمسيحية ، على الرغم مما قد يبدو فى هذا القول من تناقض . فالاسلام بالضرورة ، كما يقولون ، هو دين المضطهدين والمعذبين والمستضعفين فى الارض ممن يرفض المجتمع الذى يعيشون فيه ان يتقبلهـم او يعترف بانتمائهم اليه فأصبحوا بذلك ـ وحسب تعبير هؤلاء الكتاب ـ بغير جذور ممتدة وضاربة فى باطن ذلك المجتمع . وهؤلاء المضطهـدون والمستضعفون كثيرون ، بل انهـم يزدادون باطراد واستمرار نتيجة للتغيرات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية فى كثير من بلاد العالم ، ولا يجدون مهربا او موئلا لهم جميعا الا فى الاسلام الذى يمنحهم شخصية واضحـة ، ومجتمعا دينيا ينتمون اليه ، وثقافة ينخرطون فيها . ولقد ذهب البعض هنا الى حد القول بأن الاسلام هو بالضرورة ايضا دين المجتمعات المتخلفة او ما يعرف عموما باسم العالم الثالث الذى لم يصل بعد الى مرحلة التصنيـع او التحضر . ومع أن هذا فى حد ذاته قد يكون عاملا من العوامل الاساسية الهامة التي ساعدت الاسلام على الاحتفاظ بأصالته ونقائه وصفائه بحيث لم تتسرب اليه أدران المدنية الحديثة السائدة فى المجتمعات الاوروبية ، والتي وجدت طريقها بالفعل الى المسيحية فأفسدت الكثير من أمرها ، الا أن هذا يؤخذ فى بعض الكتابات على أنه علامة عجز من الاسلام عن أن يغزو المجتمعات المتقدمة الراقية ويعيش فيهـا ويزدهر . فهو دين يناسب العقلية الساذجة البسيطة ، او الاكثر تخلفا ، بل انه فى رأى الكثيرين يساعد على التخلف والتأخر بما يحمل فى طياته من تعاليم تحض على التريث والصبر والتسليم والرضا بالواقع والايمان بالقـدر

والتوكل وما اليها ، وذلك على أمل أن يعوض الله المؤمنين الصابرين الراضين القانعين خيرا من هذا كله فى الاخرة . ويرى جانسن انه على الرغم من أن هذه الاقوال فيها شيء من الصحة ، الا ان بعض الحقائق زيفت وأسيء فهمها وتأويلها من جانب الكتاب الغربيين. فمع ان المجتمعات الاسلامية لا تزال مجتمعات تقليدية الى حد كبير فان دخول التصنيع والمدنية الحديثة الى بعضها لم يؤد حتى الان الى حدوث تغيرات جوهرية جذرية فى نظرة الغالبية العظمى من السكان الى الدين ، فضلا عن انه يؤدى الى القضاء عليه أو حتى الاستهانة به ، على الرغم من كل ما قد يبدو فى الظاهر وعلى السطح مخالفا لذلك . فالطبقات الوسطى الدنيا ، وهى بالضرورة نتائج لدخول الصناعة ونشأة المدن الكبرى فى هذه المجتمعات ، هى من اكثر الطبقات تمسكا بالاسلام ومحافظة عليه وعلى ممارسة شعائره واتباع تعاليمه ولكن فى غير تعصب ، كما انها هى التى تشجع فى الوقت ذاته حركات الاصلاح الدينى ، سواء فى مصر او ايران أو تركيا او باكستان أو اندونيسيا . ففى مصر مثلا نجد أن المنطقة الواسعة التى تضم مدينة القاهرة وضواحيها الصناعية والتى يسكنها بضعة ملايين من البشر والتى تعتبر بغير شك اكبر منطقة صناعية فى العالم الاسلامى واكثرها تحضرا وتعقدا وتقدما ، تضم مئات الالاف من العمال والمشتغلين بالصناعة ، وهؤلاء يعتبرون ، مع بقية السكان ، من اشد المسلمين تمسكا بدينهم ، حتى وان لم يكونوا يعرفون كثيرا من الحقائق والتفاصيل عن تعاليم ذلك الدين. ومن الملاحظ ان شوارع القاهرة فى جميع الاحياء بغير استثناء تمتلىء بصفوف المصلين يوم الجمعة نظرا لأن المساجد تعجز عن أن تستوعب كل تلك الاعداد الضخمة ، وتكاد الشوارع والطرق تغلق تماما نتيجة لذلك . وهذا أمر له دلالته الواضحة على قوة الاسلام فى المدينة الاسلامية وعدم تعارضه مع التقدم الصناعى والحضرى ، على عكس ما يذهب اليه هؤلاء الكتاب الغربيون . ومع ذلك فان اصوات التشكيك لا تلبث ان ترتفع كما هو الحال حين يقول جانسن مثلا : « اننا نسهم بهذا كله ، ولكن علينا مع ذلك ان ننتظر لنرى ما سيفعله التصنيع والتحضر وحياة المدن الحديثة بالمسلمين فى البلاد التى لا تزال تمر فى الآونة الحاضرة بهذه المرحلة ، مثل السعودية ومنطقة الخليج وايران ــ قبل ان تنشب الثورة التى أطاحت بالشاه » .

وليس من شك فى أن التقدم العلمى أفاد الاسلام من بعض الوجوه على الاقل . فالتقدم الذى طرا على وسائل المواصلات والنقل يعتبر من أهم العوامل التى شجعت على ازدياد الاقبال على أداء فريضة الحج ، كما ان وسائل الاعلام والاتصال الجماهيرى ساعدت مساعدة فعالة على التعريف بالدين ونشر الوعي الدينى وتنزيه الدين عن كثير من الخرافات والشوائب التى كانت تتسرب الى (الدين الشعبى) . وقد يكون المثقفون أو (الصفوة) كما يحب علماء الاجتماع احيانا أن يسموهم ، أقل اقبالا على ممارسة شعائر دينهم (ولو أن هذه مسألة تحتاج الى دراسة حقلية اعمق) ، بل وقد يمارون ويجادلون فى الاسلام مثلما يمارى المثقفون المسيحيون فى الغرب ، ويجادلون فى المسيحية وفى دور الدين فى المجتمع . ولكن هذه ظاهرة عامة يتصدى لها المسلمون المخلصون بالرد والدحض والتفنيد ، وكثيرا ما تفيد هذه المناقشات فى الكشف عن كثير من جوانب الاسلام الخفية ، أو تعميق المعرفة به تماما، أى أن الامر ليس شرا كله ما دام بجد من يتصدى له بالنقاش والبحث والدراسة . ومهما يقل من أن الحياة الحديثة قد تصرف الناس عن الاسلام فالاغلب ان الاسلام بتعاليمه السهلة الواضحة البسيطة السمحة سوف يظل يجذب أعدادا كبيرة من الناس فى المستقبل على ما ذكرنا . بل الملاحظ هو ان اعدادا متزايدة من الناس فى المجتمعات الغربية التى وصلت الى مرحلة (ما بعد التصنيع) والذين ضاقوا بكل مظاهر تلك الحياة المادية التى

تسود (مجتمعات الوفرة) ، بداوا ينجذبون نحو الاسلام وتعاليمه البسيطة وحياته السهلة . ويتحولون اليه بالتالى ويعتنقونه . ومع أن أعدادهم لا تزال قليلة حتى الان الا انها تزيد باطراد الامر الذى يسبب الكثير من القلق فى المجتمع الغربى .

كل هذا خليق بأن يكشف لنا عن خطأ ذلك الزعم الذى كان يذهب اليه هؤلاءالكتاب الغربيون ، والذى جاراهم فيه بعضالمسلمين انفسهم — من انالاسلاماصبح دينا« ستاتيكيا» لا يتقدم ولا يتطور ، وانه دخل مرحلةالجمود، ان لم يكن التخلف والتدهور منذ القرنالثالث عشر الميلادى ، وان المجتمع الاسلامى اصبح مجتمعا « حضريا » وعاجزا عن أن يواجه تحديات العصر الحديث . ولقد تصدى لهذه المزاعم احد كبار المستشرقين البريطانيينممن لهم دراية واسعة بالاسلام والشرق نتيجة لظروف خاصة به تتعلق بنشأته الاولى بالاسكندرية وبتربيته وتعليمه وثقافتهالعميقة ونظرته الواسعة المتفتحة ، ونعنى به **سير هاملتون جب** H. A. R. Gibb الذى يؤمن ايمانا عميقا بحيوية الاسلام رغم كل ما يبدو عليه من مظاهر التأخر . ولقد حاول جب أن يعدد لنا الادلة والشواهد والبينات « الخارجية » على هذه الحيوية خلالالقرون الستة الاخيرة ، واعتبر من هذه العلامات والادلة تكوين الامبراطورية العثمانية فىالشرق الاوسط وامبراطورية المغول فى الهند ،واحياء المذهب الشيعى فى ايران ، وانتشار الاسلام فى كل من اندونيسيا وشبه جزيرة الملايو ، ونمو المجتمع الاسلامى فى الصين ، وطرد الاسبان والبرتغاليين من المغرب ، واتساع **الحزام الاسلامى** فى كلمنشرق افريقيا وغربها Gibb ; Modern Trends in Islam, 1952, p. 2) وقد يتشكك البعض فىمدى دلالة هذهالاحداث على (حيوية الاسلام) ، ولكنهم رغم ذلك يعترفون ، حسب ما يقول جانسن ، بأنه « خلال هذه القرون الستة كان المسلمالعادى فى مراكش او القاهرة او بكين يعيش حياته اليومية تبعا لمشاعره واحاسيسه عن الاسلام، وبمقتضى تلك المشاعر والاحاسيس ، لانه كان يدرك فى أعماق قلبه ان عقيدته هى قوة حية . ولا تزال الغالبية العظمى من المسلمين حتى الان يدركون ذلك بشكل لا نجده فى الاديان الاخرى . وربما كانت أشكال ونظم الحكومة الاسلامية والمجتمع الاسلامي بل والمؤسسة الدينية فانها جامدة رحالية من الحياة اثناء تلك القرون الستة ، ولكن تحت هذا الجمود الظاهرى كان تيار الايمانيجرى باستمرار قويا مندفعا ولا يزال يجرى حتى الان ربما بدرجة أقل ولكن بقوة كافية . فالدين يكون قويا او ضعيفا متهالكا ، هامدا أو حيا حسب ما يعتقد اتباعه وما يحسونه ويشعرون به » . (Jansen, pp. 47-8)

ولكن على الرغم من كل هذه الحيوية الدافعة التى يتمتع بها الاسلام فقد كانبامكانه ان يعيش فى سلام وامان ، ولكنه لم يحظ فى حقيقة الامر بتلك الراحة على الاطلاق ، ولم يترك وشأنه لكى يستريح وينزوى فى نطاق ضيق محدود . فمنذ السنوات الاولى من تاريخه واجه الاسلام كما ذكرنا كثيرا من التحديات الروحية والسياسية والثقافية من المسيحية بالذات ، ثم بلغ ذلك التحدى ذروته منذ بداية القرن السادس عشر ، وكان على الاسلام ان يناضل ويكافح ويحارب ويخوض المعارك ، وقد افلح فى أن يصمد لها وان يفيد منها كلها فى آخر الأمر .

(٣)

لقد كان امرا محتوما اذن ان يدخل الاسلام فى ذلك الصراع الطويل والحرب المستمرة منذ البداية نتيجة للظروفوالاوضاع التى احاطت بظهوره ولازمت تطوره وانتشاره . فلقد ظهر الاسلام وانتشر اولا فى منطقة حساسة هى مفترق طرق بين ثلاث قارات ، ثم كان عليه بعد ذلك أن يقف موقف الصمود

أمام الغزو والانتشار الاوربيين الى المناطق التى يسود فيها . ولكن الاسلام لم يكتف بالدفاع عن نفسه خلال ذلك كله . بل اخذ المبادرة فى التحدى والهجوم منذ أول الامر على العالم المسيحى . وبلغ ذلك التحدى ذروته فى غزو الاسلام لاوروبا ذاتها ، خاصة وان ذلك الغزو لم يتم من الطرف الاقرب الى موطن الاسلام، أى عبر مضيق البوسفور، وانما اختار المسلمون أن يكون غزوهم لاوربا المسيحية من الطرف الاكثر بعدا عن مضيق جبل طارق الى اسبانيا ، مما أثار فزعاوروبا من جيوش الاسلام التى كانت تهدد فرنسا ذاتها . ومع أن هذا المد الاسلامى فى أوروبا توقف عام ٧٣٢م بعد معركة بواتييه Poitiers فان الغرب المسيحى لم ينس ذلكأبداللمسلمين فلقد غرس هذا التحدى والهجوم والتهديد نحو الاسلام والمسلمين انعكست كلها بعد ذلك فى حروب الاسترداد من ناحية ثم فى تلك الحروب التى شنتها دول الغرب على البلاد الاسلامية بعد أن استردت اوروبا قواها العسكرية ، وما تلا ذلك من احتلالواستعمار واساءة الى الاسلام والمسلمين بكل الوسائل الممكنة .

ولقد كان هذا الصدام بين الاسلام والمسيحية أمرا محتوما ايضا نظرا لأنهما دينان سماويان يقومان على أسس متشابهة وبخاصة فيما يتعلق بالتوحيد ورفضالوثنية . ولكن الاسلام ، وهو أحدث الدينين . جاء لكى يتمم ويكمل الرسالة الكبرى التى بدأتها الاديان السماوية السابقة عليه ، كما أن محمدا صلى الله عليه وسلم كان آخر الانبياء وخاتم المرسلين . وقد اتخذ هذا الصدام أشكالا مختلفة منالحرب السافرةأو المستترة، وظهرت هذه الحرب بشكل خاص فى جهود المسيحيين فى مجال التبشير وفى حملة التشكيك التى شنها عدد كبير جدا من العلماء والمفكرين ورجال الدين المسيحى على النبى والاسلام . وليس ثمة ما يدعو الى تفصيل الكلام هنا فى هذا الموضوع ، فقد سبق ان عرضنا له بما فيه الكفاية فى مقالنا عن ((**الاستشراق والمستشرقون**)) (**مجلة عالم الفكر** ، المجلد العاشر ، العدد الثانى عن **التجربة الاسلامية**) ولم تخف حدة هذا الهجوم وقسوة حملة التشكيك الا فى القرن التاسع عشر حين لم يعد العالم الاسلامى يشكل مصدر تهديد عسكرى مباشر للغرب والمسيحية ، وبدأ الغربيون يدرسون الاسلام بشىء من الموضوعية . ولكن هذا لا يعنى ابدا توقف الغرب المسيحى تماما عن حملات الهجوم والتشكيك والتشهير ، اذ لا تزالهناك احكام كثيرة غير صائبة تصدر عن بعض الكتاب والمؤلفين ، وتحمل بين ثناياها سوء الفهم أو سوء النية ، لدرجة أننا نجد رجلا مثل ليفونيان Levonian الذى يشغل **الآن** منصب عميد كلية اللاهوت فى بيروت

The Near East School of Theology

والذى يفترض فيه أن يكون على معرفة وثيقة بالاسلام والعالم الاسلامى الذى يعمل فيه منذ سنين ، يقول فى كتابه (دراسات فى العلاقة بين الاسلام والمسيحية

Studies in the Relationship between Islam and Christianity, 1940

« ان المسيحية هى بالضرورة دين روحانى بينما الاسلام هو بالضرورة وفى جوهره دين غير روحانى » ، ويذهب الى حد وصف المسلمين عموما بالكسل والانانية والشهوانية وعدم الامانة . وهنا يتبين لنا ان أساليب الهجوم والتشويه والتشهير غير العادلة على الاسلام التى كانت قائمة فى القرون الوسطى لا تزال قائمة بشكل أو بآخر فى الوقتالحالى مع اختلاف فى الدرجة فقط ، وان اتباع هذه الاساليب ليس قاصرا على أشخاص لايكون ماهية الاسلام الحقة وانما يتبعها أيضا بعض العلماء والمفكرين الذين عاشوا فى ديار الاسلام لفترات طويلة . ولكن من الانصاف أيضا ان نقول أن المسيحيين الوطنيين فىالبلادالاسلامية اسهموا هم أيضا ــ ولو الى حد ــ فى هذه الحملة على الاسلام رغم كل ما قد يقال عكس ذلك .

كذلك من الانصاف ان نقول انه اثناء تلك الحرب كان المبشرون المسيحيون الذين يعملون جاهدين على نشر المسيحية بين الجماعات الوطنية فى « العالم المتخلف » وبخاصة بين القبائل البدائية على وعي كامل بضرورة الابتعاد ما أمكن عن محاولة تحويل المسلمين الى المسيحية او التبشير بينهم . وكان هذا واضحا لهم حتى فى القرن الثانى عشر الميلادى وان كانت هناك بغير شك بعض الاستثناءات على ما سنرى . وحتى فى هذه الحالات الاستثنائية كانت النتيجة لا تتناسب اطلاقا مع الجهد المبذول . والاغلب على أية حال ان حرب التبشير كانت توجه ضد الاسلام بشكل غير مباشر وذلك عن طريق نشر المسيحية بين الشعوب والقبائل الوثنية قبل ان يصل اليها الاسلام . ولقد أحرزت المسيحية كثيرا من النجاح فى ذلك وبخاصة فى افريقيا ، وبلغت الحرب الخفية ضد الاسلام عن طريق التبشير ذروتها بعد الحروب النابوليونية وخلال الفترة التى شاهدت التوسع الاستعمارى وتكوين الامبراطوريات . فقد ارتبط الفتح العسكرى بالتبشير المسيحى ، وكان هذا يمثل تحديا حقيقيا للاسلام لدرجة أن بعض المبشرين وجدوا فى أنفسهم القدرة والجراة على محاولة تحويل المسلمين انفسهم الى المسيحية . وليس لدينا على أية حال معلومات كافية عن مدى ما حققوه من نجاح فى هذا المضمار . ولكن الملاحظ بوجه عام ان المسيحية لم تكن تحقق أى نجاح ملموس فى التبشير فى المناطق التى دخل اليها الاسلام بالفعل . ولقد كان المبشرون يلجأون اثناء تأدية واجباتهم الدينية فى مجال التبشير الى كثير من وسائل الاغراء والترغيب التى كانت تتخذ شكل المساعدات المادية (الغذاء والكساء والمسكن) والخدمات التعليمية والصحية لهؤلاء الوثنيين كوسيلة لتشجيعهم على اعتناق المسيحية . وهذه كلها أمور يعرفها من عاش فى افريقيا او الشرق الاقصى أو درس قبائلها وشعوبها . وقد أشار الى ذلك كثير من علماء الانثربولوجيا بالذات . وهنا يذكر جانسن — ولو أنه ليس من المشتغلين بالانثربولوجيا — ان بعض زعماء القبائل فى اندونيسيا مثلا كانوا يتلقون من الارساليات ما يعرف باسم disciple money لكى « يقوموا بتوريد المرشحين للتعميد » .

وكانت بعض الحكومات الاستعمارية فى القرن الماضى تلجأ فى محاربتها للاسلام والمسلمين الى اساليب واجراءات ملتوية مثلما كان يفعل الهولنديون فى اندونيسيا من الضغط على المسلمين هناك كى تصرفهم عن تأدية فريضة الحج ، ومحاولة تخفيض عدد الحجاج ما أمكن . فقد كان هؤلاء الحكام يعتقدون أن « فيروس الاسلام المناضل » او الاسلام المكافح المحارب ينتقل الى الاندونيسيين خلال موسم الحج عن طريق الاحتكاك بغيرهم من المسلمين . وفى سبيل ذلك فرضت الحكومة الاستعمارية فى اندونيسيا عام ١٨٢٥ على الحجاج رسوما للحصول على تصريح السفر للحج تبلغ ١١٠ فلورين فى الوقت الذى كانت كل تكاليف الحج ذاتها لا تزيد عن مائة فلورين فقط . وقد أوقف العمل بهذا القرار عام ١٨٥٢ ، ولكن لكى تفرض عام ١٨٥٩ قيودا أشد عنفا وقسوة ، اذ أصبح يتعين على من يريد أداء الفريضة أن يدفع خمسمائة فلورين ، وحين يعود من الحج كان يتحتم عليه أن يجتاز امتحانا فى المعلومات عن الحج والاسلام قبل أن (تمنحه) الحكومة لقب « حاج » كما أوعزت الى السلطات الهولندية فى جدة بعدم تقديم أية مساعدات للحجاج الاندونيسيين ولم يوقف العمل بنظام عقد الامتحان للحجاج الا عام ١٩٠٢ ، كما أوقف نظام دفع الرسوم المالية عام ١٩٠٥ بناء على نصيحة عالم الاسلاميات الهولندى كريستيان سنوك هورجرونى Christian Snouck Hurgaronjo ومع ذلك فقد أصدرت السلطات الهولندية هناك قانونا فى العام نفسه (١٩٠٥) يحتم على مدرسى الدين الاسلامى فى المدارس الحصول على ترخيص خاص بتدريس هذه المادة . ولكى تساعد هذه السلطات الارساليات

الهولندية فى جزر الهند الغربية على أداء رسالتها بدون منافسة من المسلمين ، فانها حرمت فى أواخر القرن الماضى على الموظفين الاندونيسيين المسلمين ان يعملوا فى المناطق التى كانت الوثنية والديانات التقليدية الوطنية لا تزال منتشرة بين ربوعها ، كما أصدرت الاوامر بعدم ممارسة « التعاليم بل والعادات الاسلامية » فى الحياة اليومية بشكل علنى صريح ، وذلك فضلا عما كانت تلك السلطات تخص به مدارس الارساليات المسيحية من منح ومعونات مالية من دون المدارس الاسلامية. بل انه فى العشرينات والثلاثينات من هذا القرن امتدت مقاومة السلطات الهولندية للاسلام الى مجال التعليم الاسلامى ذاته ، وهى ظاهرة سوف نجد ما يماثلها فى السودان الجنوبى . **ولكن مما له مغزاه هنا أنه خلال مايزيد على ثلاثمائة وخمسين عاما** من الحرب ضد الاسلام فى اندونيسيا ، وهى الحرب التى لم تتوقف الا بنشوب الحرب العالمية الثانية وهجوم اليابانيين على جزر الهند الغربية فان المسيحية لم تفلح فى تحويل سوى بضعة آلاف من المسلمين اليها رغم كل أساليب الترغيب والترهيب ووسائل القهر والقسر والعنف والتهديد التى كانت تلجأ اليها الارساليات والسلطات الهولندية الاستعمارية على السواء . ومعظم الذين أمكن تحويلهم كانوا من سكان جزيرة جاوة بالذات التى لم يكن الاسلام على أية حال قد تعمق فيها خاصة وانها كانت قد تقلبت بين الوثنية والكونفوشية والبوذية قبل أن يدخل الاسلام اليها . ورغم ضآلة هذا العدد فان لاتوريت Latourette يذكر لنا فى كتابه الضخم الرائع العميق « **تاريخ انتشار المسيحية** » **A History of the Expansion of Christianity** أن هذا العدد كان يزيد بكثير جدا عمن أمكن تحويلهم من الاسلام الى المسيحية خلال القرنين التاسع عشر والعشرين فى جميع انحاء العالم ، وهو ما يبين لنا مدى قسوة ما تعرض له المسلمون فى تلك المنطقة من ناحية ، ومدى تمسك المسلمين بدينهم من ناحية أخرى ، ومدى قدرة الاسلام على الصمود وتأصله فى نفوس المسلمين من الناحية الثالثة .

وما قيل عن جهود الهولنديين فى جزر الهند الغربية يصدق على ما فعله المبشرون الفرنسيون فى شمال افريقيا حيث كانوا يعتبرون أنفسهم مبشرين بالدين المسيحى وبالحضارة الفرنسية فى وقت واحد . ويكفى هنا أن نشير الى ما فعلته الارساليات فى الجزائر كمثال للحرب التى شنتها المسيحية على الاسلام فى بلاد الاسلام . ففى عام ١٨٦٧ عين الاسقف لافيجيرى أسقفا للجزائر لكى يصبح بعد عشرين عاما كبيرا لأساقفة افريقيا كلها . ولقد اعلن لافيجيرى منذ البداية أن مهمة ارساليته هى أن تصبح « الجزائر الباب المفتوح للدخول الى القارة الهمجية حيث يعيش مائتا مليون نسمة ... ولقد شاءت عناية الله وحكمته أن تمنح فرنسا الفرصة لكى تجعل الجزائر مهدا لامة مسيحية عظيمة ، وان اعتناق المسيحية هو السبيل الوحيد الذى يمكن للمسلمين به أن يتحولوا عن بربريتهم وهمجيتهم . وقد استطاع لافيجيرى ان يحول بعض المساجد الى كنائس ، وان يقنع الحكومة بتقديم معونات مالية ضخمة لرجال الدين المسيحى حتى يستطيعوا الاضطلاع بواجباتهم التبشيرية على خير وجه ، كما انه أسس « الآباء البيض » الذين عملوا فى التبشير بين « القبائل » . ولكن على الرغم من تلك الجهود والضغوط التى مارسها هو و « الآباء البيض » وبقية المبشرين الفرنسيين فان الحصيلة خلال ستين عاما من التبشير كانت تحويل أقل من سبعمائة مسلم من رجال « القبائل » عن عقيدتهم ، وأقل من مائة من بين رجال الصحراء الممتدة الى الجنوب ، بينما لم يفلحوا فى تحويل شخص واحد من بين العرب المسلمين الذين يعيشون قرب الساحل . والأهم من هذا كله هو أن معظم

الذين تم تعميدهم فى المسيحية كانوا من الايتام الذين ضمتهم الملاجىء التى اقامتها تلك الارساليات . وقد انتهى الأمر بأن أوقفت الحكومة الفرنسية دعمها المالى « الرسمى » للارساليات والمدارس الدينية فى أوائل هذا القرن .

وليس ثمة ما يدعو فى هذا المقال الى أن نتتبع كل أنواع التحديات التى صدرت عن الارساليات المسيحية فى العالمين العربى والاسلامى ومحاولتها القضاء على الاسلام ، أو على الاقل الحد من انتشاره . وقد يكون جانسن عرض بشكل سريع لهذه الحرب فى كتابه ، كما عرض لردود الفعل الاسلامية ازاء هذه الحرب والاخفاق والفشل الذريعين اللذين منيت بهما هذه الجهود نتيجة لتمسك المسلمين بدينهم ، ولكن هناك كتابات أخرى اكثر عمقا وتفصيلا تعرضت لهذه الحرب ولنضال الاسلام وكفاحه ضد هذا الهجوم المسيحى . ويعتبر كتاب لاتوريت الضخم الذى سبقت الاشارة اليه أكثر هذه الكتب تفصيلا وعمقا ، وان لم يكن احدثها ، فقد ظهر عام ١٩٣٨ ولكنه لا يزال يعتبر الكتاب المرجع الرئيسى الى حد كبير فى هذا الموضوع . ولكن الكتب التى ظهرت وبخاصة فى الستينات بالذات تعطينا صورة أكثر معاصرة كما هو الحال فى كتاب دانييل عن « الاسلام وأوروبا والامبراطورية N. A. Daniel, Islam, Europe and Empire, U.P. Edingburgh وكتاب ستيفن نيل Stephen Neill عن « الاستعمار والارساليات المسيحية » Colonialism and Christian Missions وكلا الكتابين ظهر عام ١٩٦٦ . ولكن من بين الجهود التى بذلتها أوروبا الاستعمارية تحت ستار التبشير المسيحى لمحاربة الاسلام وتوطيد اقدامها ربما كانت جهود الانجليز فى السودان الجنوبى وهى خليقة بأن تحظى بشىء من العناية هنا ، خاصة وان احد الكتاب السودانيين تعرض لها فى كثير من الدقة معتمدا على المصادر الرسمية . وقد اعتمد جانسن نفسه على هذا الكتاب ، ونعنى به كتاب M. O. Bashier, The Southern Sudan الذى صدر عام ١٩٦٨ وهو من أهم الكتب التى تعطينا وجهة النظر العربية الاسلامية فى الموضوع ، وتعرض فى دقة لمشكلة الهجوم الذى شنته المسيحية وارسالياتها التبشيرية على الاسلام ، وكيف أن جهود واعمال هذه الارساليات كانت جزءا من السياسة الاستعمارية للدول الغربية ، أو على الاقل كانت تستغل لخدمة هذه السياسة وتوطيد اقدام الاستعمار . فلقد أفلحت الجهود المشتركة بين الحكومة البريطانية الاستعمارية وتلك الارساليات فى أن تجعل من السودان الجنوبى (بانتوستان) مسيحيا معاديا للاسلام. وترجع خطورة ذلك الى ان هذه المنطقة الشاسعة كانت خاضعة للرقابة والتحكم الشديدين من قبل السلطات البريطانية ، كما أنها هى المنطقة التى تتحكم فى منابع النيل الذى تتوقف على مياهه حياة شمال السودان الاسلامى ومصر الاسلامية . ولقد ترك أمر التعليم فى السودان الجنوبى للارساليات الدينية وحدها ، وعملت الادارة على فصل السودان الجنوبى عن بقية الوطن . فأبعدت القوة السودانية المسلمة ليحل محلها جنود من الجنوب الوثنى او من الذين تحولوا حديثا للمسيحية ، واعتبر السودان الجنوبى منذ عام ١٩٢٢ « منطقة مغلقة » لا يسمح بدخولها الا بتصريح خاص حتى ولو كان للتجارة . ولكن على الرغم من أن التدريس فى المدارس التبشيرية كان باللغة الانجليزية فلقد انتشرت اللغة العربية بشكل أو بآخر مما كان يثير حيرة الحكام الانجليز وحفيظتهم . ومع انه سمح للمدارس بعد ذلك أن تستخدم فى التعليم أى لهجة من اللهجات المحلية الست السائدة فى جنوب السودان الى جانب الانجليزية فقد كان استخدام اللغة العربية فى التعليم محرما تماما لأن ذلك « سوف يفتح الباب لانتشار

الاسلام وتعريب الجنوب » . بل ذهبت الادارة الى أبعد من ذلك حين حرمت التزاوج بين أهل الشمال وأهل الجنوب ، ومنعت اطلاق الاسماء العربية على المواليد ، بل انها منعت ايضا بيع الملابس العربية كما منعت السودانيين الجنوبيين المسلمين من ممارسة شعائر دينهم علانية . وكانت كل هذه القيود مطبقة فى الثلاثينات من هذا القرن الى أن قامت الحرب العالمية الثانية . بل الواقع بأن هذه السياسة لم تنبذ الا عام ١٩٤٩ أى بعد انتهاء الحرب بأربع سنوات، وقد استقبل رجال الارساليات المسيحية هذا التغير بكثير من الامتعاض . وعلى أى حال فان هذه السياسة البريطانية خلفت آثارها وراءها حتى بعد الاستقلال اذ تمخض الوضع عن تلك الاشتباكات الدامية بين الجنوب الوثنى ـ المسيحى والشمال الاسلامى عام ١٩٦٧ واستمرت هذه الاشتباكات بشكل أو بآخر حتى عام ١٩٧٢ حين امكن التغلب عليها والوصول الى المصالحة الوطنية.

والامثلة كثيرة ولكنها كلها تشترك فى نفس الملامح ونفس النمط السلوكى ونفس نوع الحرب التى تشنها المسيحية عن طريق التبشير الذى ينضوى على التشكيك والتشهير الا انها كلها تشترك ايضا فى انها فشلت فشلا ذريعا فى تحويل المسلمين عن عقيدتهم ودينهم رغم انها نجحت فى نشر المسيحية بين الوثنيين . بل ان لاتوريت يتشكك فى مدى اهمية وحجم هذا النجاح وبخاصة فى حالة الصراع بين المسيحية والاسلام فى العالم العربي بالذات سواء فى الشرق الاوسط أو شمال افريقيا ، وهى المنطقة التى تعتبر مهدا للدينين السماويين الكبيرين . ويلاحظ لاتوريت بوجه عام أنه بالنسبة للسكان ككل فان المسيحيين اصبحوا اقل بكثير مما كانوا عليه فى القرنين الثانى والثالث ، وأن الكثير من حالات التحول الى المسيحية تم على ايدى رجال الدين المسيحى الوطنيين فى الكنائس التى اقاموها هم أنفسهم ، ولم تتم على ايدى رجال التبشير الغربيين ، وان كانت هذه القضية ايضا لاتزال تحتاج الى اثبات . والواقع انه اذا قارنا بين المكاسب والخسائر فان لاتوريت لايتردد فى أن يحكم للاسلام بالكسب فى هذه الحرب وذلك النضال . فلقد افلح الاسلام خلال كل تاريخه فى أن يضم اليه ساحات شاسعة من الارض التى كانت تدين بالمسيحية وان يحتفظ فى العادة بما يكسبه . وربما كان الاستثناءان الوحيدان من ذلك هما اسبانيا وصقلية اللتان استردتهما المسيحية من الاسلام ومع ذلك فلقد ترك الاسلام فيهما بصماته الواضحة الدائمة . بيد أن لاتوريت يلاحظ فى الوقت ذاته انه بعد القرن السادس عشر تجمدت الحضارة الاسلامية وركدت فى الوقت الذى كانت الثقافة المسيحية تتطور وتتقدم باستمرار . والسؤال الذى يسأله لاتوريت لنفسه بعد ذلك كله هو : هل كان الأمر يتطلب كل هذا المجهود وكل ذلك العناء اللذين تحملتهما المسيحية الغربية واثارت كل هذه الضغائن بين الاسلام والمسيحية، وبخاصة اذا اخذنا فى الاعتبار النتائج الهزيلة التى تمخضت عنها هذه الحرب ، تلك النتائج التى تتمثل فى قلة عدد من امكن تحويلهم من الاسلام الى المسيحية ، والعجز عن وقف تيار امتداد الاسلام الى الشعوب الفقيرة فى العالم الثالث بعامة وافريقيا بخاصة ؟ صحيح ان الارساليات المسيحية ادت كثيرا من الخدمات الانسانية فى مجال التعليم والصحة وما اليها ، وان كانت هذه جزءا من عملية التبشير وعاملا مساعدا على اعتناق الدين المسيحى ، ولكن النفور الشديد الذى أثارته حملات الكراهية والتشهير بالاسلام أصبح متأصلا فى نفوس المسلمين بحيث يشك لاتوريت ومن بعده جانسن فيما اذا كانت هذه المشاعر سوف تختفى على الاطلاق . « فالهاوية العاطفية » بين الدينين واسعة جدا ، ولا يمكن ملؤها أو عبورها واجتيازها ، وهذا ثمن فادح جدا لتحويل بضعة آلاف قليلة جدا من الاسلام الى المسيحية .

(٤)

ولكن للمشكلة جانبا آخر يتمثل فى **السيطرة السياسية** لدول الغرب المسيحى على الدول الاسلامية ، وهو السيطرة التى جاءت نتيجة الغزو الاوروبي وحركات الاستعمار وتكوين الامبراطوريات اثناء القرن التاسع عشر ، وما ارتبط بهذا كله من وقوع البلاد الاسلامية تحت نير الاستعمار واحدة بعد الاخرى ، بحيث لم يكن هناك قبل الحرب العالمية الثانية سوى اربع دول اسلامية مستقلة استقلالا تاما وحقيقيا ، وهي تركيا وافغانستان والمملكة العربية السعودية واليمن ، بينما كانت مصر وايران مستقلتين اسميا فقط . وهذا الوضع يختلف اختلافا كليا عما هو عليه الحال الآن ، حيث توجد خمس وستون دولة اسلامية مستقلة وأعضاء فى هيئة الامم . وليس من شك فى أن المسلمين فى القرن التاسع عشر كانوا يقارنون بين وضعهم حينذاك وهم يرون عالمهم الاسلامى يتساقط جزءا بعد آخر تحت سيطرة الغرب المسيحى ، بما كان يحدث فى القرن السابع وما بعده حين كان الاسلام يغزو العالم ويفتح طيلة الوقت وبدون توقف مناطق جديدة ينشر لواءه فوق ربوعها،وذلكباستثناء اسبانيا وصقلية اللتين فقدهما الاسلام على ماذكرنا . وعلى الرغم من ان البلاد الاسلامية كانت تتعرض من حين لآخر لبعض الهجمات الأوربية منذ القرن الخامس عشر فان العالم الاسلامي ظل يكبر وينمو الى ان جاء القرن التاسع لتحدث النكسة التي لم يكن هناك ماينبىء عن امكان وقوعها ، على الاقل بهذا الشكل والحجم . ومنذ بداية القرن التاسع عشر وحتى منتصف القرن العشرين ، اى خلال قرن ونصف من الزمن ، كان معظم العالم الاسلامي خاضعا لتلك السيطرة من جانب دول الغرب المسيحي مع استمرار المقاومة بغير شك من جانب المسلمينللتخلص من ذلكالاستعمار.

وقد تختلف الآراء حول اذا ما كان هذا التوسع الاستعمارى يمثل صراعا بين المسيحية والاسلام ، ولكن لا شك فى ان المسلمين فى تصديهم لهذه الغزوات كانوا يدافعون ليس **فقط عن أوطانهم ولكن أيضا عن الاسلام ذاته ،** وكانوا كثيرا ما يستشهدون بما فعله صلاح الدين حينما خلص فلسطين وبيت المقدس من ايدى الصليبيين . كذلك ليس من شك فى ان بعض الاوروبيين وقد يكونون قلة — كانوا ينظرون الى انفسهم على أنهم «صليبيون جدد» حسب تعبير **جانسن** . وعلى اى حال فان قصة الجنرال الفرنسى جورو Gouraud الذى دخل دمشق عام ١٩٢٠ بعد معركة ميسلون هي قصة معروفة ومشهورة ، اذ كان من اول ما فعله هو أن وقف على قبر صلاح الدين وضربه بيده وهو يقول « صلاح الدين .. اسمعنى .. لقد عدنا » . وعلى الرغم من تقادم الزمن ، **فليس من شك فى أن الحروب** الصليبية تركت فى نفوس كلا الجانبين ، المسيحيين والمسلمين ، ندوبا وجروحا عميقة، اغلب الظن أنها لن تزول او تندمل تماما . رغم تقادم العهد فان بعض القادة الفاتحين الاوربيين كانوا متأثرين بالروح الصليبية كما هو الحال بالنسبة للجنرال ليوتى Lyautey والجنرال جالييني Gallieni الفرنسيين أو بالنسبة لغوردن وكتشنر البريطانيين فى السودان ولورانس ونيكلسون فى الهند . ومع ان هذه الحروب كانت لها اهداف اقتصادية وتجارية وسياسية فالمهم هنا هو ان معظم هذه الحروب كانت موجهة ضد العالم الاسلامي بصرف النظر عن اهدافها الحقيقية . وان المسلمين كانوا فى الاغلب هم الذين قاسوا منها أكثر من غيرهم . ومع ان الاسلام — كدين — لم يتأثر كثيرا بالتبشير او بالفتح والاستعمار ،

فالظاهر هو ان كل الحكومات الاستعمارية التى تمكنت من العالم الاسلامي كانت تجمع فيما بينها على شيء واحد وهو **عدم اعطاء المسلمين من التعليم الا النزر اليسير ، وحتى هذا النزر اليسير لم يكن هو التعليم الصحيح، فقد كان يهدف فى آخر الأمر الى أن يحدث نوعا من الانقسام فى «روح» المجتمع الاسلامى، والانفصام فى شخصية الانسان المسلم .**

وعلى الرغم من كل مايقال ضد نظم التعليم التقليدية ، وما يؤخذ عليها من جمود وتخلف، وعدم مسايرة لأحدث الاساليب التربوية التى كانت متبعة حينذاك فى الغرب ، فان تلك النظم كانت تزود الناس بخلفية ثقافية نابعة من صميم حياتهم ومجتمعاتهم ، وكان يمكن بذلك ان تتخذ أساسا لاقامة نظام تعليمى جديد يكون مرتبطا فى الوقت ذاته أن يقيم المجتمع الاسلامي وتقاليده وتراثه الاصيل . ولكن السلطات الاستعمارية فى الدول الاسلامية أهملت تلك النظم التعليمية الوطنية تماما ، او عملت عمدا على هدمها والقضاء عليها . ولما كانت اللغة العربية والتربية الاسلامية تعتبران فى نظر تلك السلطات مؤثرات خطيرة فانها عملت على تعطيلها بقدر الامكان ، ومن هنا جاءت النظم التعليمية الجديدة نظما غربية فى أساسها ، كما أصبحت اللغات الاوروبية هى أداة التعليم ومع ذلك فلم يكن الهدف هو خلق اجيال من الشباب المسلم المتعلم تعليما غربيا بحيث يتعمق فى دراسة وفهم الثقافة الغربية وروحها، لأن هذا كان يعتبر ايضا أمرا خطيرا ، وقد يثير المتاعب فيما بعد لهذه السلطات الاستعمارية الحاكمة ، وانما كان الهدف من ذلك التعليم هو تسخير هؤلاء (المتعلمين) لخدمة الادارة وتسيير امور الحكم ، ولذا لم يكن التعليم يقدم الا بالقدر الكافي لتدريب الاعداد اللازمة فقط من المتعلمين . كذلك أهملت الجامعات والمعاهد العليا التى كانت موجودة حينذاك فى بعض تلك الدول اهمالا شديدا ولم تبذل أية جهود اما لتطويرها او لايجاد بدائل أفضل منها ، ولذا اتجه كثير من شباب الدول الاسلامية الى جامعات الدول المستعمرة ذاتها ليتلقوا تعليمهم العالى وليصبحوا بعد ذلك (غرباء) تماما عن مجتمعاتهم وثقافاتهم الاصلية . ومن المفارقات المؤلمة ان تؤول امور الحكم وسياسة هذه الدول فيما بعد لهذا الفئة التى تلقت هذا النوع من التعليم والتى انفصلت بحكم اعدادها الموجه عن التراث الاسلامي والشرقي ، وأصبح عدد منهم يعبرون فى كل تصرفاتهم وأحكامهم عن الاتجاهات والقيم الغربية .

ولكن كيف كانت استجابة المجتمع الاسلامي والمسلمين وردود افعالهم ازاء كل هذه التحديات من الغرب المسيحي والتهجم على عقائدهم وانماط سلوكهم ونظم تعليمهم وأساليب حياتهم التقليدية ؟ لعل أول مايلاحظه الباحث هنا ــ كما يقول جانسن ــ هو ان معظم هذه الاستجابات التى كانت تصدر عن العالم الاسلامي ازاء تلك الضغوط ، وبخاصة قبل ان تنال معظم الاقطار الاسلامية استقلالها فى الفترة مابين ١٩٤٧ ــ ١٩٦٢ كانت بالضرورة استجابات سلبية ، اذ لم يكن أمامهم قبل التحرير مايستطيعون عمله سوى القليل، ولذا كان موقفهم فى الاغلب موقفا دفاعيا الى حد كبير ، **بمعنى أنهم كانوا يكتفون بالدفاع** عن الاسلام ضد الافتراءات الكثيرة التى كانت تطلق من حوله ، مثلما كانوا يعملون جاهدين فى الوقت ذاته على التخلص من الوجود الاجنبى وطرده من بلاد الاسلام ، وهذا الموقف لايمكن اعتباره فى افضل الاحوال الا على انه مجرد

هجوم مضاد فحسب . ولكن معظم الجهود التى كان المسلمون يبذلونها فى الدفاع عن الاسلام كانت موجهة ضد حركات التبشير **التى كانت تتم فى كثير من الاحيان فى مدارس** الارساليات ،وكذلك ضد ادعاءات المبشرين وكثير من المستشرقين ضد تعاليم الاسلام وشخصية النبى (ص) . وقد اتخذت هذه الجهود شكلا اكثر ايجابية بعد استقلال الشعوب الاسلامية ، وكان الرد على حركات التبشير فى معظم الاحيان سريعا وحاسما . ولقد سبق أن ذكرت ان جهود المبشرين كانت تعتبر فى كثير من الاحيان مكملة لجهود رجال الادارة الاجنبية وتتم بالتنسيق معهم ، ولذا فانها كانت تؤدى دورا هاما فى توطيد اقدام الاستعمار ، ولذا فاننا نجد انه حين حصلت هذه الدول على استقلالها، ورحل المستعمرون **الغربيون رحلت معهم كثير من الارساليات والبعثات التبشيرية ، نظرا لأنها فقدت جانبا** جوهريا من مبررات وجودها . وهذا هو ماحدث بالفعل فى شمال افريقيا من ناحية وفى اندونيسيا من الناحية الأخرى . وحتى فى الحالات التى استمرت فيها البعثات التبشيرية تمارس نشاطها فان السلطات الوطنية اتخذت الاجراءات اللازمة الكفيلة بمنع ممارسة التبشير والدعوة الصريحة الى تغيير الدين فى المدارس ، او على الاقل حرمت التعرض بالنقد والتجريح للاديان الاخرى ، وان أبيح لتلك الجمعيات والبعثات ان تستمر فى ممارسة نشاطها الاجتماعي والانساني فى مجال تقدم الخدمات التعليمية والصحية وما اليها . ولقد تقبلت معظم الجمعيات المسيحية هذه القيود فى كثير من الشعور بالضيق والتذمر ، ولكن هذا التذمر بلغ حد التمرد العلنى فى السودان بالذات . وكان هذا على اية حال امرا متوقعا ، وهذه الحالة تستحق ان تعالج بشي من التفصيل لدلالتها .

والواقع أن الحكومة الوطنية فى السودان اتبعت فى بداية الأمر موقفا غير متعنت يتسم بالرغبة فى التراضي وعدم التضييق على مدارس الارساليات ، بل انها زادت من قيمة المعونات المالية لها كما زادت من فرص تعليم المسيحية للاطفال المسيحيين فى المدارس **الحكومية ، ولكن السياسة العامة للحكومة** كانت تهدف فى آخر الأمر الى التوصل الى نظام تعليمى موحد فى كل المدارس تكون اداة التعليم فيه هي اللغة العربية ، وهو الأمر الذى عارضته بشدة جميع الارساليات والجمعيات التبشيرية وبخاصة البعثات الكاثوليكية ، وكاد الأمر يصل الى حد الصدام بين الحكومة وتلك الارساليات . فلما استولى الجيش السودانى على السلطة عام ١٩٥٨ أسرع فى فرض اللغة العربية والتعليم الاسلامي على اعتبار انهما هما الوسيلتان الوحيدتان لتوحيد السودان كله فى وطن قومى واحد ، وتحقيق الوحدة الوطنية ، ولذا تم فتح عدد كبير من مراكز تعليم الاسلام فى الجنوب بالذات . وحين ازدادت معارضة الارساليات لذلك الاتجاه واتخذت تلك المعارضة شكلا عنيفا ينذر بالخطر تم طردها جميعا من البلاد عام ١٩٦٢، ولم يسمح لاى جمعية مسيحية بعد ذلك بالعودة ومزاولة النشاط مرة أخرى فى جنوب السودان الا فى عام ١٩٦٩ بعد ان تم الوفاق الوطني بين الجنوب والشمال ، واشترطت الحكومة على تلك البعثات الا تقوم بأى نشاط تبشيرى ، وان تكون مدارسها خاضعة للاشراف الحكومي وجزءا من نظام التعليم الرسمي فى الدولة .

الا أن عددا من الكتاب ومنهم **جانسن** ودانييل يرون انه الى جانب هذه الاجراءات التى اتخذتها الحكومات الوطنية الاسلامية بعد أن نالت استقلالها فان الاوضاع والظروف

العامة فى الغرب المسيحي ذاته ، وتغير نظرة الناس انفسهم هناك الى المسيحية ، والعلاقة بين الأديان ، والدور الذى تلعبه فى المجتمع ، تم خمود شعلة التحمس للتبشير فى الخارج ، كانت كلها عوامل اضافية اسهمت فى حل مشكلة الارساليات والبعثات والجمعيات الدينية المسيحية الموجهة من الغرب فى العالم الاسلامي. فلقد ادت موجة الالحاد وتحرير الفكر الغربى من المسيحية واشتداد الصراع بين المسيحية والايديولوجيات الاخرى ، وهي الموجة التى كانت تعبر عن نفسها فى الجملة التى كانت تتردد على كثير من الألسنة من أن « الله مات » الى ان اصبح الغربيون وبخاصة المثقفون منهم يرون المسيحية فى حجمها الحقيقي ــ ان أمكن هذا القول ــ بالنسبة الى الأديان بل والفلسفات الاخرى ، وبذلك خفت حدة الهجوم والضغط على الاسلام لقلة عدد المبشرين عما كانوا عليه من جهة ، وفقدان معظم من يعمل منهم فى حقل التبشير بين الجماعات الوثنية للروح التبشيرية القديمة من جهة ثانية ، ثم محاولة المستشرقين الجدد التمسك باكبر قدر من الموضوعية فى دراساتهم وكتاباتهم ، وتنزه غالبيتهم عن اصدار الاحكام التقويمية والاساءة الى الاسلام والمسيحية وبخاصة الى النبى (ص) من جهة ثالثة. ولذا فان الاقوال التى كان يصدرها امثال ليفونيان (عام ١٩٤٠) التى سبقت الاشارة اليها ، والتى كانت تتردد بين الغربيين على انها أمور طبيعية ومسلم بها اصبحت منذ الخمسينات تلقى كثيرا من النقد والاستهجان . وحين شاهدت الصحفية البريطانية الشهيرة بنيلوبى مورتيمر Penelope Mortimer صلاة الجماعة فى المملكة العربية السعودية فكتبت فى مجلة New Statesman, vol. 97, no. 2505 تصف هذه الصلاة وتبدى اعجابها بالروح التى تسود المصلين ، ولكن لسانها يزل فتقول ان الناس كانوا يؤدون الصلاة « وكأن الله قد حضر » تصدى لها بالنقد العنيف جانسن فى كتابه Militant Islam وهو يصفها بالغباء والحماقة اللتين تشبهان غباء وحماقة المبشرين والصليبيين ، وان مثل هذه الاقوال التى تصدر عن عدم الشعور الكافي بالمسئولية خليقة بأن تجعل المسلمين المناضلين المكافحين المحاربين من أجل دينهم يعتقدون أن الغرب المسيحى لايزال فى حاجة الى اتخاذ مزيد من الاجراءات العنيفة ضده لرده الى شيء من « حسن الفهم او على الاقل الى شيء من الأدب » . (صفحة ٢١١)

وواضح أن هذه نفحة جديدة لم نكن نجدها فى الكتابات الغربية التى تحاول الدفاع عن الاسلام والمسلمين ، أو على الاقل ابراز وجهة نظرهم بطريقة موضوعية .
بقدر الامكان . بل ان بعض هؤلاء الكتاب يعجبون لقلة ما كتبه المسلمون انفسهم عن الاسلام ويلاحظون أن معظم الكتابات التى كتبت باللغات الاجنبية ــ على الاقل يغلب عليها طابع التبرير والضعف بل والاستخذاء ، ولا يستثنى من ذلك كتاب مثل « روح الاسلام The Spirit of Islam » الذى كتبه السيد أمير على ، والذى يعتبره الكثيرون فى الغرب ، بل ومن بين المسلمين انفسهم ، من أفضل الكتابات التي تبرز وجهة نظر الاسلام فى كثير من الامور . ولقد يشفع لهذا الكتاب وصاحبه فى اتخاذهما هذا الموقف الدفاعي التبريرى ــ على ما يقول جانسن ــ ان الكتاب صدر لاول مرة فى عام ١٨٩٣ فى الفترة التي كانت حركات التبشير المسيحي والهجوم على الاسلام على أشدها .

الى جانب ذلك فان معظم الكتاب الغربيين الذين درسوا المجتمع الاسلامي ويحاولون ان يقفوا موقف الانصاف والفهم من الاسلام يشعرون ان المسلمين لم يعثروا حتى الآن على اجابة كاملة لذلك التحدى الشامل ، الذى يتعرضون له من الحضارة الحديثة ولم يحددوا موقفهم بوضوح من حركات التحديث أو (العصرنة) وذلك على الرغم من كثرة الحديث حول هذا الموضوع ، وعلى الرغم من الشعور العام الذى يسود العالم الاسلامي بضرورة الوصول الى صيغة يمكن بها تقبل التقدم الحضارى الغربي دون التفريط فى اساسيات الدين الاسلامي .

وعلى الرغم من كثرة ما قيل وما يقال عن هذا الموضوع واهميته بالنسبة للعالم الاسلامي المعاصر ، فلم يبذل الكثير من الجهد من أجل الوصول الى هذه الصيغة وتحقيقها . والغريب ــ كما يلاحظ جانس ــ ان الذين يتكلمون فى هذا الموضوع يستشهدون بجهود ثلاثة من كبار المفكرين الاسلاميين الذين حاولوا ــ أكثر من غيرهم ــ تحديد معالم المشكلة ، واتخذوا الخطوات الاولى للسير فى الطريق الصحيح ، وهؤلاء الثلاثة هم جمال الدين الافغاني ومحمد عبده ورشيد رضا . وكثرة الحديث عن هؤلاء الثلاثة فيه اعتراف صريح بأنهم كانوا كبارا حقا فى تفكيرهم ــ حسب تعبيره ــ وهو امر يجب ابرازه وتوكيده طيلة الوقت ، ولكنه يعنى فى الوقت ذاته أن من جاءوا بعدهم عجزوا عن أن يضيفوا جديدا الى ما قالوه وما فعلوه. فلقد كان لهؤلاء الثلاثة مواقف ايجابية لرؤية المتغيرات العالمية المعاصرة فى ضوء الاسلام ، والعمل بذلك على الخروج بالعالم الاسلامى من حالة التخلف والجمود التى يعيش فيها ، واقتباس مظاهر الحضارة الحديثة بعد تطويعها لمتطلبات المجتمع الاسلامى ، او على الاصح التوفيق بين تعاليم الاسلام والاوضاع الراهنة بما لا يتعارض مع جوهر الاسلام . والجهود التى قام بها هؤلاء الثلاثة فى اواخر القرن الماضي كفيلة بان تبين لنا الدور الذى يمكن ان يقوم به الاسلام فى دفع المجتمع نحو التقدم .
فالقد لعب الاسلام منذ اواخر القرن التاسع عشر دورا بارزا فى المجال السياسى ، تمثل فى تحدى السلطة والقوى الاستعمارية ، حقق كثيرا من النجاح مما يكشف عن القوة الكامنة فيه ، وانه يصلح منطلقا لتوكيد شخصية المجتمع الاسلامى وتعزيز وجوده وصموده امام التحديات الوافدة من المغرب . والواقع ان كثيرا من المعارك بين العالم الاسلامى والدول الاستعمارية انما تمت تحت راية الاسلام ، وان كثيرا من حركات التحرير كانت تصطبغ بصبغة دينية واضحة ، وكان ذلك من اهم الاسباب التى ادت الى نجاحها ، او على الاقل استمرار الصراع وعدم التسليم لهذه القوى الاستعمارية . والاسئلة كثيرة ، ولكن يكفى ان نذكر هنا دور المهدية فى السودان والسنوسية فى ليبيا ، بصرف النظر عن اختلاف الاحكام والاراء التى تصدر حولها وحول قادتها . ومما له دلالته هنا ما يذكره تاريخ كمبردج عن الاسلام Cambridge History of Islam فى هذا الصدد : من ان « الحقيقة الواضحة هى **ان اطول المعارك واشدها عنفا وضراوة ضد القوى الاوربية كانت تلك التى قام بها المسلمون. ولم تستطع كل المحاولات التى قامت بها اوروبا للتقرب منهم ان تغريهم بتغيير موقفهم »** .

كذلك مما له دلالته هنا قول جانسن « لقد كان الصراع ضد الغرب ــ كقاعدة ــ هو صراع الاسلام بالاسلام من اجل الاسلام . لقد كان الاسلام مستعدا لدفع الثمن والمشاركة فى

حركات الشعوب ، وقد اعطاه ذلك نفسه دماء جديدة خلال المائة والخمسين عاما الماضية ، وقد اكتسب هذه الدماء الجديدة من كفاحه لطرد اوروبا من اسيا وافريقيا وردها الى ديارها . ولقد انتهى هذا الصراع من الناحية السياسية ، ولكن الدماء لا تزال تجرى حارة فى عروق الاسلام » (Jansen, P. 103)

بيد أن هذا لا يعنى ان عصر التحديات التى يتعين على الاسلام ان يواجهها ويحارب ضدها قد انقضى . فالتحديات الصادرة من الغرب لا تزال قائمة ، وان لم يكن لها الصبغة الدينية القديمة ، وزاد عليها تحديات اخرى تنبعث من داخل المجتمع الاسلامى ذاته ، وتتمثل فى سلسلة من الاحداث الخطيرة التى تمزق ذلك المجتمع الان . ولعل اهم هذه الاحداث **كانت هزيمة الجيوش العربية امام اسرائيل عام** ١٩٦٧ ، فقد بينت ليس فقط ضعف الجيوش العربية ، وانما ضعف المجتمع العربى ككل ، وهو فى اساسه مجتمع اسلامى ، ثم الفتن والحروب الداخلية فى باكستان عام ١٩٧٢ ، وما ادت اليه من انقسام ، واعتبر ذلك دليلا على عدم قدرة الاسلام فى بعض الاحيان على التغلب على النزعات الاقليمية الانفصالية . ثم جاءت سلسلة الصراعات والصدامات بين الجزائر والمغرب وموريتانيا ، وبين تونس وليبيا ، وبين مصر وليبيا ، ثم التوتر بين ايران والعراق وما الى ذلك . وكان الشعور السائد ، والذى يزداد يوما بعد يوم ، انه ليس ثمة سبيل للتغلب على هذه الصعوبات سوى الرجوع الى الاسلام والتمسك به وبتعاليمه للصمود امام هذه التحديات . وارتفعت روح النضال فى العالم الاسلامى ، وهى روح لها طابع دينى فى الكثير من الاحيان . وبصرف النظر عما يقال عن قيام دول او نظم معينة وراء التنظيمات الاسلامية التى تدعو الى النضال والكفاح الاسلاميين ، فالمهم هو ان هذه الروح موجودة بالفعل وفعالة فى تسيير الاحداث وتوجيهها ، كما انها مؤثرة فى مختلف المجالات ، وقد فرضت نفسها على العالم اجمع ، ولا تزال تتزايد وتتسارع حركتها ويتسع نشاطها .

ولكن اذا كان الاسلام قد نجح خلال مائة وخمسين عاما من الصراع فى ان يتغلب على الضغوط الدينية والسياسية والعسكرية التى كان الغرب يستخدمها ضده ، فلا يزال الغرب يشكل مصدر خطر على الاسلام يتمثل هذه المرة فيما يعرف باسم « ثقافة الشباب » وهى ثقافة تتمثل فى ابسط واخطر مظاهرها فى نوع الموسيقى الصاخبة التى بدأها « البيتلز » او ما يترجمون خطأ (بالخنافس) والتى تملأ الآن كل اذاعات العالم بما فى ذلك العالم الاسلامى ، ونوع الملابس التى لا تفرق بين الجنسين وهى (الجينز) . وخطورة هذين العاملين الثقافيين تأتى من ان تأثيرهما اعمق بكثير مما نظن ، ويحدث تدريجيا وبطريقة غير محسوسة . وليست الموسيقى الغربية الصاخبة التى وجدت طريقها الى كل البيوت هى مجرد انغام جميلة ، وانما هى موسيقى تخفى وراءها فلسفة معينة تدور حول تحدى الشباب للاسرة والمجتمع وتمردهم عليهما ، وقد كانت الاسرة والمجتمع دائما يتمتعان بقوة تأثير هائلة على حياة الفرد فى المجتمع الاسلامى ، وسوف يؤدى التمرد عليهما الى حدوث تغيرات جذرية عميقة فى بناء القيم السائدة فى هذا المجتمع . وتأتى خطورة (الجينز) من انها تلغى ، ليس فقط الفوارق بين الجنسين ، بل وايضا كل الفوارق والمزايا والاختلافات الفردية ، اى انها تلغى شخصية الفرد تماما فى نهاية الامر . وكثير من الفتيات (المحجبات) فى البلاد الاسلامية يرتدين الحجاب الذى جاهدت أمهاتهن طويلا

وطرحه جانبا ـ كما يقـول جانسن ـ ليس بدافع التدين وانما هو بدافع الرغبة الشعورية او اللاشعورية للمحافظة على الذات والكيان والشخصية . ويرى جانسن ايضا ان مثـل هذه الاخطار اشد تهديدا وفتكا بالمجتمـع الاسلامى من التحديات الضخمة السافرة التى تأخذ شكل زيادة الاتجـاه نحـو (التحضر) والتصنيع والتقدم التكنولوجى ومجتمع الوفرة والاستهلاك ، وهى كلها انماط من الحيـاة والسلوك ترتبط بالمجتمع الغربى ، ولكن يمكن للمجتمع الاسلامى ان يوفق بينها وبين متطلباته هو . اما هذا الغزو الثقافى البطىء الفعال فانه هو الذى يجب ان ينتبه اليـه المسلمون فى كفاحهم ونضالهم وحربهم الجديدة للحفـاظ على قيمهم الاصيلة .

وكل هذا خليق بان يبين لنا ان الطريـق امام الاسـلام المناضـل والمسلمين المكافحين المحاربين مـن اجـل دينهم وقيمهم ونظمهم الاسلامية لا يزال طويلا وصعبا ومليئا بالتحديات والاخطـار . ولكن هـؤلاء المسلمين المكافحين المناضلين المحاربين ـ او معظمهم على الاقل ـ يتمتعون بارادة صلبة ـ حسب تعبير جانسن نفسه ـ وبقلب مفتوح وذهن متوقد ومتطلع . وعلى الرغم من اختلاف اساليبهم ومناهجهم فى الحياة فانهم جميعا يبحثون بشكل او باخر عن الصيفة التى بدأ البحث عنها فى القـرن الماضي الثلاثة الكبار ـ الافغانى ومحمد عبده ورشيد رضا ـ وهى كيف يمكن التوفيق بين تعاليم الاسلام ومتطلبات العصر وتحدياته ؟!

★ ★ ★

اهم المراجع :

اعتمدنا فى اعداد هذه الدراسة فى المحل الاول على كتاب : ـ

G. H. Jansen, **Militant Islam,** Pan Books, London, 1979

مع الاستعانة بعدد من المراجع الاخرى واهمها:

Moroe Berger, **Islam in Egypt Today**, London 1972

N. A. Daniel, **Islam and the West,** Edingburgh University Press 1962

L. Levonian, **Studies in the Relationship between Islam and Christianity,** Allen & Unwin, London 1940

Maxime Rodinson, **Islam and Capitalism** Penguin, London 1974

W. S. Trimingham, **The Influence of Islam Upon Africa,** Longman, London 1962

★ ★ ★

اسهام علماء الاسلام في الرياضيات

عبدالله طحطاح

ان كتابة تاريخ الرياضيات العربية اصبح من مسلتزمات العصر ، بعد ان قوبل بعنف شديد من طرف اعداء الاسلام الذين لا يرون فى علماء الاسلام الا حراسا ونقلة لعلم الاغريق . ولئن اعترفوا لهم بتجديدات حقا فهم يعتبرون كتابة تاريخ الرياضيات العربية غير ضرورية .

ان تقدير القيمة الحقيقية لهذا التراث امر يكتنفه كثير من الصعوبات . فجل ماكتبه علماء الاسلام لا يزال بكرا ، دفين المكتبات والمتاحف فى بطون المخطوطات لم تتناول منه أيدى المحققين الا نزرا يسيرا. فكيف بالاحرى التقليل من شأن هذا التراث والاستخفاف به ؟

وقداغفل العرب تقدير دور اجدادهم الهام الذى قاموا به فى تطوير العلوم ابان العهود الوسطى ، حيث كانوا حملة شعلة النور التي اضاءت العالم مدى سبعة قرون . ووجد هذاالتراث فى غير ابنائه قوما فتحوا له صدرا رحبا ، فانشأوا له هيئات خاصة ، ورصدت لها ميزانيات ضخمة ، فبدأ البحث والتنقيب عن الاصول التي حفظ فيها هذا التراث . فكانت الجهود عظيمة والنتائج سارة ، وبوازع البحث من أجل الحقيقة اندفع فى هذا التيار افراد كللت جهودهم بالنجاح . ونذكر على سبيل المثال **جورج سارتون** G. Sarton الذى خص العرب فى مؤلفاته بقسم كبير ، ونحا نحوه

مؤرخ الحضارات **ول ديورانت** W. Durant ووضع الايطالي **الدو مييلي** Aldo Mieli مجلدا ضخما عن العلم العربى فى العصور الوسطي ، وخص السوفياتي يوسكوفيتش Youschkevitche فى كتابة « تاريخ الرياضيات فى القرون الوسطي » فصلا طويلا للرياضيات العربية .

وقبل الدخول فى صلب الموضوع أرى من الضرورى ان أثير قضية لم يكن لي فضل السبق اليها ، وهي ما مدى ملائمة التعبير « **الرياضيات العربية** » ؟ يرى الاستاذ بوسكوفيتش ان هذه التسمية لا تسلم من اعتراض ويضيف بأنه ليس هناك أية تسمية يمكن أن تعبر تعبيرا دقيقا وشاملا على الابحاث الرياضية التي نشأت فى اقطار متباعدة ، ينتمي حملة العلم فيها الى اجناس واديان متعددة وشديدة الاختلاف . فعلى حد تعبير هذا الباحث فان التسمية « الرياضيات العربية » و « الرياضيات فى بلاد الاسلام » لا تفيان بالغرض المنشود . فالابتكارات الرياضية فى بلاد الاسلام كانت ثمار جهود علماء ينتمون الى اجناس مختلفة ليس من بينهم عرب اقحاح الا القليل . كما ان عددا غير قليل من رواد العلم لم يكونوا مسلمين بل كانوا من النصارى واليهود والصابئة ، ذلك لان العرب فى البلدان التي دانت لسلطان الاسلام تفرغوا الى احتلال مهام القيادة العسكرية والمناصب الادارية بينما حرضوا ذوى العقول الكبيرة فى هذه البلدان لخدمة العلم .

ولتفادى الوقوع فى مثل هذه المزالق الاصطلاحية ، تحتم على الباحثين اخذ كلمة « عرب » و « اسلام » بمفهومها الواسع النطاق ، فلا تعني الرياضيات العربية بقدر ما تعني انها رياضيات استعملت اللغة العربية أداة للتعبير ، وفى هذا الاتجاه سار الكثيرون ممن يهتمون بالعلم العربى . ومن اللازم ونحن بهذا الصدد أن نقرر حقيقة واحدة ذلك انه فى الفترة القصيرة التي اعقبت الفتح الاسلامي انصهرت القوميات على مختلف انواعها واندمجت الاجناس على اختلافها وجرى الدم العربي فى عروقها وبات من المتعذر التمييز بين عرب قح وعجم اصيل وتحت لواء الاسحلام اندحرت الاقليميات والحدود فتوقدت الاذهان ونشأ جو لصالح البحث العلمى بفضل مبادىء الاسلام السامية فكانت الجهود عظيمة والاضافات جليلة .

نشأة الرياضيات فى بلاد الاسلام ومصادرها :

كان العالم قبيل الفتح الاسلامي يعيش فى عزلة فكرية وفى فترة ركود ذهني بالغة . وكانت للاقطار التي دانت لسلطان الاسلام فيما بعد كفارس والعراق وسوريا ومصر وشمالي افريقيا والاندلس موادا رياضية على درجة من الرقى متقاربة ، فلما الف الاسلام بين هذه الاقطار حدث ان اطلع قوم على تراث القوم الاخر ، وكانت نتيجة هذا الاصطدام الفكرى ان توقدت الاذهان ، وشحذت العقول فنشأ جو لصالح العلم بصفة عامة وللرياضيات بصفة خاصة . وكانت للعلاقات الودية والتجارية التي اقامها العرب مع الشعوب المجاورة او النائية صداها فى تقدم الرياضيات بصفة خاصة فى ذلك العهد ، فقد اتصل العرب تجاريا مع الهند والصين وبيزنطة وروسيا ودول ذات سيادة في حوض البحر الابيض المتوسط .

وبذلك اطلع العرب على كنوز الحضارات الاخرى بالاضافة الى ما وجدوه فى الاقطار التى أخضعوها ، فمزجوا بين هذه وتلك ، وكانت بغداد مركزا صهر هذه الحضارات وقد عرفت مدرستها الرياضية نشاطا متوقدا ففي ظرف قرن ونصف قرن غدت مؤلفات اقليدس الهامة ، ومؤلفات **ارخميدس** وايولونيس Apollonius وهيرون Heron ويطليموس Ptolemee وديوفانتس Diophante وغيرها ذات شعوبية واسعة فى الاوساط العلمية العربية،

وكانت ترجمة هذه المؤلفات الى اللسان العربى تتم اما رأسا عن اصولها الاغريقية او عن طريق السريانية ، ومن الثابت أيضا ان العرب نقلوا مباشرة عن السنسكريتية ، وأول كتاب نقل عن السنسكريتية الى العربية كتاب « السند هند » لبراهماكوبتا Brahmagupta فى زمن المنصور .

ودون أن نذهب بعيدا فان اهتمام العرب بالرياضيات كان وليد ما تقتضيه شريعة الاسلام من عمليات حسابية فى الميراث والزكاة وتعيين القبلة ولذا كان الجانب العلمى أهم سمات الرياضيات العربية فنجد أن مدرسة بغداد الرياضية تولى فى البداية عناية خاصة للحساب التجارى ، وقياس الاشكال الهندسية ، وحساب التقريب وحساب المثلثات والجبر الحسابى .

ويمكن ان نجعل نشأة الرياضيات العربية فى مراحل ، بدأت بنقل تراث الحضارات القديمة ثم استيعابه والتعمق فى دراسته ، ثم تلت هذه المراحل مرحلة الخلق والابداع ، فبلغ العرب مستوى عاليا وفاقوا رياضيى الهند والصين واليونان ففى الوقت الذى كان يحاول فيه الهنود والصينيون وضع قاعدة حسابية خاصة ، ذهب العرب الى أبعد من ذلك ، فصاغوا النظريات وتمكنوا من وضع نظرية هندسية جد متطورة لمعادلات الدرجة الثالثة . واستبدلوا نظرية النسب لاقليدس وادوكس Eudoxe بنظرية اخرى تفي بمتطلبات العلم الجديد وتطبيقاته . وبهذا يمكن ان نقول بان منجزاتهم فى هذا المضمار تميزت بطابع الاصالة والتجديد .

اما المصادر الرئيسية للرياضيات العربية فيمكن حصرها فى الاصول الاتية :

١ ــ تراث الحضارات القديمة ومنها البابلية والمصرية ، وقد انتقلت الى العرب بطرق غير مباشرة .

٢ ــ تراث الحضارة الهندية وعنها اخذ العرب نظام الترقيم .

٣ ــ تراث الحضارة اليونانية ، وعليه أعتمد العرب فى تطوير الجانب الهندسي لرياضياتهم ، اما الجانب العددى فأخذوه عن البابليين لان هؤلاء كانوا عدديين بالدرجة الاولى .

وكان نتيجة لصهر هذه الحضارات أثر حاسم فى نشأة الرياضيات العربية وتطويرها فى العهود الوسطى وبالتالي ساهمت هذه الاخيرة فى بناء صرح الرياضيات الحديثة فى القرون التي تلت .

جهود علماء الاسلام فى الرياضيات :

١ ــ الترقيم :

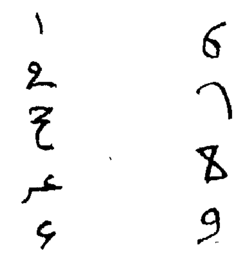
بعد ان اطلع العرب على الانظمة المختلفة للترقيم عند الشعوب التي اخضعوها والتي كانت تربط بينهم وبينها أواصر الصداقة ، استحسنوا النظام الهندى ، وكان عند هؤلاء ــ كما لا يخفى ــ اشكال متعددة أخذ العرب اجودها بعد أن هذبوها . وتفرع عن هذه السلسلة التي عرفت بالارقام البراهمية سلسلتان عرفت احداهما فى العالم الاسلامى بالارقام الهندية وهي التي تستعملها أكثر الاقطار العربية الاسلامية ، وعرفت الثانية بالارقام الغبارية أو ارقام « فاس » وقد انتشر استعمالها فى بلاد المغرب والاندلس وتعرف الآن عند الاوروبيين بالارقام العربية . اما متى بدأ انتشار الارقام الهندية فى العالم الاسلامي فلا يعرف بوجه التحديد ، بالرغم من أن بعض المصادر تشير بأن هذه الارقام بدأت تتسرب الى العالم الاسلامي فى زمن المنصور (١٥٤ ــ ٧٧٠) عندما حضر الى بلاط هذا الخليفة الفلكي الهندي « كانكا » kankah . الذى احضر معه كتاب « سند هانتا » وهي رسائل هندية فى علم الفلك يرجع تاريخها الى عام ٤٢٥ ق.م. ومن هذا الكتاب اطلع العرب على حساب

الهنود ، واهم ما فى هذه الارقام الصفر لأنه ساعد على وضع الارقام فى سلسلة مضاعفات العشرة والواحد والعشرات والمئات الخ .. فى حالة عدم وجود احد هذه المضاعفات . وكلمة صفر العربية هي ترجمة اللفظة السنسكريتية Sumya وتعني الفراغ . واول تمثيل للصفر عند العرب على صورة نقطة ظهر على قرطاس يرجع تاريخه الى عام ٨٧٣ م .

وفى احـد شروح **القلصـاوى** على تلخيص **ابن البناء** بشأن الارقام الغبارية نجد ما يلي : « هذه الاحرف التسعة المسماة باحرف الغبار هي التي كثر استعمالها ببلادنا الاندلسية وببلاد المغرب وافريقية واصلها على ما قيل ان اهل الهند كان يأخذ احدهم غبارا لطيفا ويبسطة على لوح من خشب او غيره ما كان مستويا ويضع ما أراده من ضرب او قسمة او غير ذلك ، فاذا فرغ من تلك المسألة ضمه فى وعائه الى ان يحتاج الىذلك ، وقد نظم بعضهم هذه الاحرف فقال :

الـف ويـاء ثـم حج وبعـده
عـو وبعد العـو عـين ترسم
هـاء وبعد الهاء شكل ظاهـر
يبدو كخطاف اذا هو يرقم
صـفران ثامنهما والف بينهـا
والواو تاسـعها بذلك يختـم

ويكون شكل الحاء غير صريح وهذه صورة التسعة أحرف ، وليكن الواحد أعلى وتحته الاثنان هكذا :



ويـرى بعض الباحثين ان هـذه الارقـام مأخوذة من حروف الابجدية العربية .

٢ ــ حساب الستين :

من ابرز الانظمة الحسابية التي وجدت فى الدولة الاسلامية نظامان هما حساب الستين وحساب اليد . ويمثل حساب الستين ما بقي فى الشرق الاوسـط من رواسـب الفكـرين البابلى والاغريقى فى الحساب. ويسميه العرب ايضا طريق المنجمين او حساب الزيج . لأن استعماله كان قاصرا على المنجمين . ومـن الراجحان العرب لم يرثوا هذا النظام متكاملا ، بل ورثوا الدرج وكسورها الستينية ثم اكملوه بفكرة المرفوعات والمثاني وما يليها والدليل على ذلك أن اليونان الذين يعزى اليهم الفضل في نشر هذا السلم أخذوه عن البابليين متكاملاتم هم حولوه الى سلمين واحد ستيني للكسور والثاني عشرى للدرج . ومن الادلة ايضا ان فكرة المرفوعات لا نجدها الا فى بعض المخطوطات العربية .

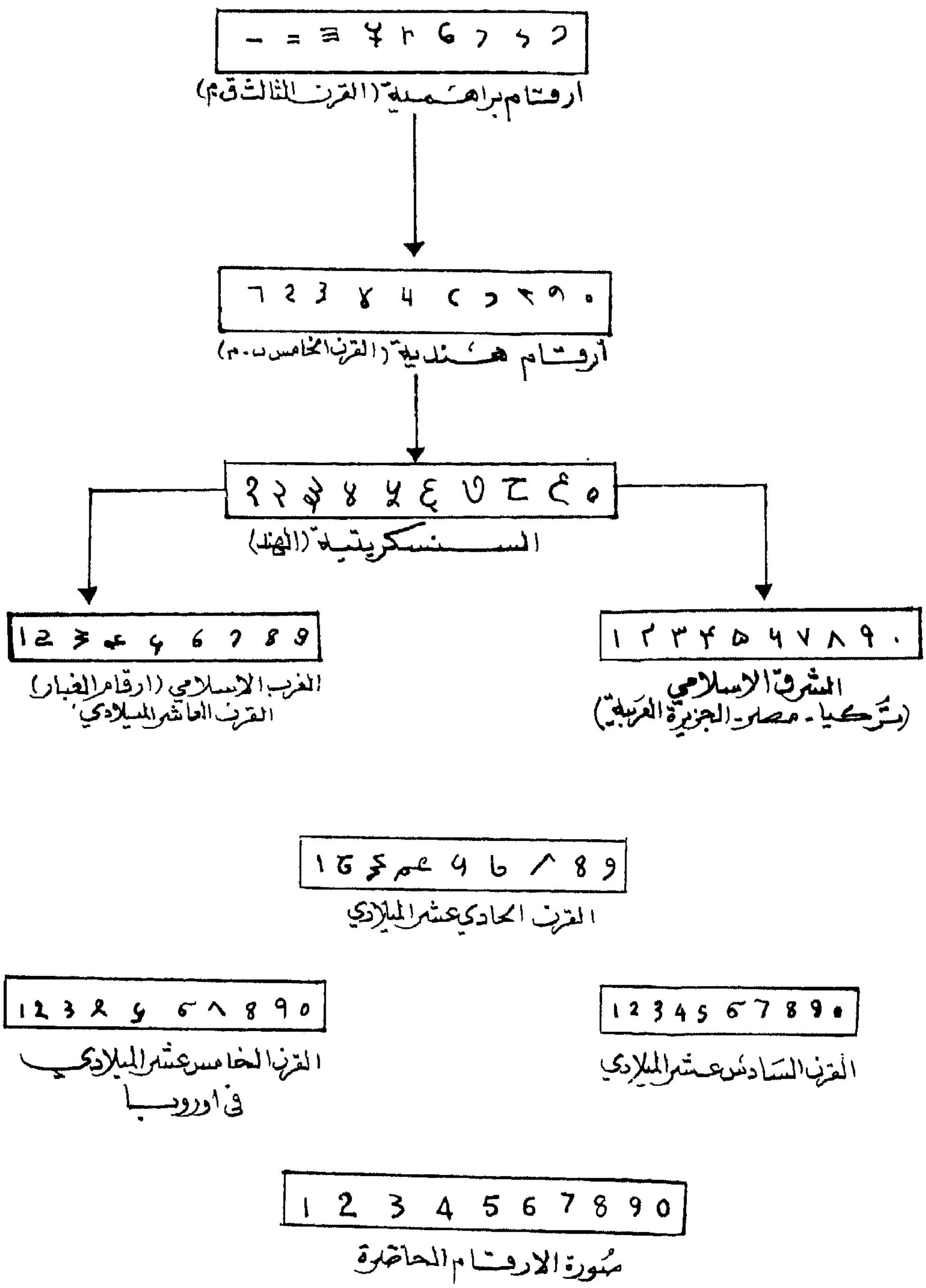
٣ ــ حساب اليد

سمي بحساب اليد لأن الحاسب كان يضع اصابع يديه فى اوضاع مختلفة لغرض التمييز بين الاعداد المراد الاشارة اليها الى ان دمره الحساب الهندي فى أواخر القرون الوسـطى او ربما اندمج فيه . ويسميه الاقليدسي ايضا حسا بالروم والعرب . وفى هـذا النظـام الحسابى نجد قواعد تعطى طرقـا مختصرة للضرب والقسـمة تقيد فى حالات خاصة ومن هذه القواعد

$$a.b = \left(\frac{a+b}{2}\right)^2 - \left(\frac{a-b}{2}\right)^2$$

وكان الحاسـب بشيء من التقدير والتخمين يعرف الجذر التربيعي للمربع الكامل .

تطور الأرقام عبر العصور التاريخية



ويعتبر كتاب « **المنازل السبع** » لابي الوفاء النوزجاني (٩٤٠ ــ ٩٩٨ م) اقـدم كتـاب وصل الينا فى حساب اليد . ولعل أول اضافة اليـه فى العهد الاسلامي قبل تصحيح ما فيه من اخطاء كانت النظام العشرى الذى يعتمد على الاسماء التسعة العربية للكسـور . كما ان العمليات الحسابية فى هذا النظام اعتراها تطور سببه انتشار الحساب الهندى .

٤ ــ الحساب الهندى :

يعد محمد بن موسى الخوارزمي (٧٨٠ ــ ٨٥٠ م) أول من كتب فى هذا الفن . الا ان كتابه هذا مفقود فى اصله العربي . وقد وصل الينا فى ترجمة لاتينية رديئة (منتصف القرن الثانى عشر) ومن حسن الحظ أنه تم العثور على كتابين آخرين فى نفس الموضوع مكتوبين باللاتينية اعتمدا كثيرا على كتاب الخوارزمي وهما Liber Algorismi de practica arismetrice حرره يحيى الاشبيلي "Jeam de Seville" (كتاب الخوارزمي حول الحسـاب العملي) والثاني بعنوان :

Liber Ysagogarum Alchorismi in artem astronomicam a magistro A compositus

« مدخل الخوارزمي الى فن الفلك للمعلم أ » والمقصود بالمعلم A على الارجح هو « ادلارد الباقي » Adelard de Balh او « روبرت من اهل تشستر » Robert de chester . واقدم كتاب فى الحساب الهندى وصل الينا فى أصله العربي هو كتاب « الفصـول فى الحسـاب الهنـدى » لأبي الحسن احمد بن ابراهيـم الاقليدسـي (القـرن العاشر) الذى كتبه فى دمشق سنة ٣٤١ هـ = ٩٥٢/٩٥٣ م ، ومنه تتضح أهم سمات هذا النظام :

- طريقة كاملة ناضجة للدلالة على الاعداد كلها بارقام تسعة ومعها الصفر كما مر معنا .
- خطوات مرسومة محدودة لاجراء العمليات الحسابية التي يجريها الناس فى حساب اليد بطرق عقلية غير كاملة التحديد .
- طريقة لاستخراج الجذر التكعيبي بينه .

ومع هذا جاء الحساب الهندي يحمل علامة نقص بارزة ، ذلك انه بني علىاستعمال التخت وكانت طرقه لذلك لا تلائم الكتابة على الورق بالحبر لما فيها من محو ونقل . ولكن بفضل الحساب المسلمين اصبح من الممكن الاستغناء عن التخت واجراء العمليات الحسـابية على الورق . ومن أوائل هـؤلاء الذين تصـدوا لتعديل هذا الحساب ابو الحسن الاقليدسي ومن هذه المحاولات نشأ علم الحساب الذى نعرفه اليوم .

٥ ــ الكسور :

تناول ابو الوفاء البزجاني نظرية الكسور فى تأليفه « كتاب فيما يحتاج اليه الكتاب من علم الحساب » باسهاب وهو ينص بأن نسبة عددين هى قياس أحدهما بالنسبة للاخر . ويميز ثلاثة انماط من نسب الاعداد : نسبة عدد صغير الى عدد كبير ، ونسبة عدد كبير الى عدد صغير ، ثم نسبة عددين متساويين ، ويميز كذلك ثلاثة انواع من الكسور :

١ ــ الكسور الرئيسية (يسميها القلصاوى الكسور المفردة) وهي الكسور ذات البسـط يساوى الوحدة وهي من $\frac{1}{2}$ الى $\frac{1}{10}$

٢ ــ الكسور المركبة وهي على صورة

$\frac{m}{n}$ حيث $m < n \not< 10$

٣ ــ الكسور الوحدوية ، وهي حاصـل ضرب الكسور الرئيسية على صورة :

$\frac{٨}{m}, \frac{٨}{n} \cdots\cdots \frac{1}{p}$

ويطلق ابو الوفاء على الكسور الرئيسية وكذلك على الكسور الحاصلة عن

جمع او ضرب الكسور الرئيسية اسم « الكسور الناطقة » ويخص الكسور الاخرى بلفظ « الكسور الصماء » ويعطي ابو الوفاء ايضا طرقا متعددة لتحليل الكسور المركبة الى كسور رئيسية . ونجد فى حساب القلصاوى وابن البناء انماطا اخرى من الكسور وهي :

١ ــ الكسر المنتسب : ومثاله خمسة اتساع واربعة اسباع التسع وثلث سبع التسع وثلاثة ارباع ثلث سبع التسع .

الاصطلاح الحديث	البيانات	الاصطلاح العربي
$\frac{475}{756} = \frac{3+4[1+3(4+7\cdot5)]}{4\cdot3\cdot7\cdot9}$	$\cfrac{\cfrac{\cfrac{\frac{3}{4}+1}{3}+4}{7}+5}{9}$	$\frac{3\ 1\ 4\ 5}{4\ 3\ 7\ 9}$

٢ ــ الكسر المختلف ومثاله سبعة اتساع وثلثين واربعة اخماس الثلث

$$\frac{231}{155} = \frac{9.7.2+5.3.7}{5.9.3} \qquad \frac{\frac{4}{5}+2}{3} + \frac{7}{9} \qquad \frac{42}{53}\ \frac{7}{9}$$

٣ ــ الكسر المبعض ، ومثال ذلك

$$\frac{24}{105} = \frac{6}{7} \text{ من } \frac{4}{5} \text{ من } \frac{1}{3}$$

وهو يقابل فى الاصطلاح الحديث « كسر الكسر » وهو ما يعبر عنه بالاصطلاح العربي بالمقدار :

$$\begin{array}{c|c|c} 6 & 4 & 1 \\ \hline 7 & 5 & 3 \end{array}$$

وفى مجال الكسور العشرية نجد ان أول من بحث فيها من علماء الاسلام هـو ابو الحسن احمد بن ابراهيم الاقليدسي (القرن العاشر) واقترح لها شرطة تفصل الجزء الصحيح عن الجزء الكسرى . ويدعي جمشيد بن مسعود الكاشى ان أول من اشتغل بالكسور العشرية التي يسميها بالكسور الاعشارية وهو يعالجها باسهاب فى الفصل الثالث من كتابه « مفتاح الحساب » ويولي اهتماما كبيرا لتحويل الكسور الستينية الى كسور عشرية وعكسها ، ولتسهيل هذا التحويل وضع جداول يمكن بواسطتها التعبير عن الكسور الستينية بارقام عشرية من نوع

$$a_k \cdot 10^n \quad \text{لاجل} \quad -10 \le n \le 10 \quad \text{و} \quad a_k = 1, \dots, 9$$

ونلاحظ ان الكاشي يستعمل نفس التقريب الذى نستعمله اليوم عندما يتعذر التعبير عن عدد ستيني بكسر عشرى نهائي . كما نلاحظ كذلك ان عالمنا يستعمل طرقا مختلفة لتمييز الجزء العشرى عن الجزء الصحيح . وما بين عصر الاقليدسي وعصر الكاشي لا نجد حاسبا عربيا شارف فكرة الكسور العشريةسوى ابيمنصور عبد القاهر بن طاهر البغدادى (القرن الحادى عشر) ، فهو يستعمل السلم الستيني والاربعيني وفى حالة واحدة يستعمل سلما عشريا للكسور .

٦ ـ الجذور ونظرية ذى الحدين :

ادخل علماء الاسلام تحسينات على طرق استخراج الجذور وجد ان ابو الحسن علي بن احمد النسوى أول من بين طريقة ايجاد الجذر التكعيبي كما وضع ابو الوفاء كتابا شرح فيه كيفية استخراج الجذور التكعيبية والرباعية والسباعية ومثلـه فعل البيروني . الا ان مؤلفاتهم ضاعت . ويصف عمر الخيام فى تأليفه

« مشكلة الحساب » الطريقة العامة لايجاد جذر أى عدد صحيح . ويقدم الكاشي فى كتابه « مفتاح الحساب » عرضا مفصلا للطريقة العامة لاستخراج جذور الاعداد الصحيحة ، ويعطي قيمة تقريبية للمقدار :

$\sqrt[n]{a^n + r}$ حيث $r < (a+1)^n - a^n$ ما يأتي

$$\sqrt[n]{a^n + r} \simeq a + \frac{r}{(a+1)^n - a^n}$$

وفى حالة $n = 2$:

$$\sqrt{a^2 + 1} \simeq a + \frac{r}{2a+1} \quad (1)$$

وقبل ان يضع الكاشي الصيغة العامة لايجاد جذر أى عدد صحيح مع الشرط السابق ، كان علماء الاسلام يعرفون استعمال الصيغ الخاصة المتفرعة عن القانون العام .. فالنسوى مثلا استعمل الصيغ الآتية :

$$\sqrt{a^2 + r} \simeq a + \frac{r}{2a+1} \qquad \sqrt[3]{a^3 + r} \simeq a + \frac{r}{3a^2 + 3a + 1}$$

وفى القرن الثاني عشر نجد ان ابو زكريا محمد ابن عبد الله الحصار وهو من علماء الاندلس يدقق التقريب ويعطي الصيغة الآتية فى حالة الجذر التربيعي :

$$\sqrt{a^2 + r} \simeq a + \frac{r}{2a} - \frac{1}{2} \cdot \frac{\left(\frac{r}{2a}\right)^3}{\left(a + \frac{r}{2a}\right)} \quad (1)$$

---

(١) التقريب الذى استعمله الاغريق في هذه الحالة هو $\sqrt{a^2 + r} \simeq a + \frac{r}{2a}$

(٢) ينسب سايتشت بريث Sandhez Perez للقلصاوى الصيغة :

$$\sqrt{a^2 + r} \simeq a + \frac{r}{2a} + \frac{1}{2} \frac{\left(\frac{r}{2a}\right)^2}{\left(a + \frac{r}{2a}\right)}$$

ولا يقف الكاشي فى حدود ايجاد جـذور الاعداد الناطقة بل صاغ قانونا لحساب جذر عدد أصم بدقة متناهية ، والقانون فى حـالة عدد صحيح هو :

$$\sqrt[m]{N} = \frac{\sqrt[m]{10^{mk} N}}{10^{k}}$$

وفى حالة الكسر ، اذا كان جذر المقام عددا صما يستعمل القانون التالي :

$$\sqrt[m]{\frac{M}{N}} = \frac{\sqrt[m]{N^{m-1}\cdot M}}{N}$$

فمثلا لحساب الجـذر التربيعي للعدد $7\frac{1}{6}$ يتبع احدى الطرق التالية :

$$\sqrt{4+3\frac{1}{6}} \simeq 2\frac{19}{30}$$

والخطأ فى هذه القيمة هو .904

$$\sqrt{\frac{43}{6}} = \frac{\sqrt{258}}{6} = \frac{\sqrt{256+2}}{6} \simeq 2\frac{67}{99}$$

والخطأ فى هذه القيمة هو 4 oo/o اذا يمكن ان نحصـل على نتيجة أدق اذا استغنينا عن الكمية تحت علامة الجذر بكسر واحد .

ومن الجدير بالذكر ان الكاشي حسـب بدقة متناهية قيم المقادير الآتيـة الى الرقم الخامس : $\sqrt{2}$ ، $\sqrt{6}$ ، $\frac{1}{\sqrt{3}}$ واعطى كذلك القيم التقريبية للمقدارين التاليين الى الرقم الخامس :

$$* \quad \frac{1}{2\sqrt{5}}\sqrt{10(5-\sqrt{5})} \simeq 1^{\circ}\ 10'\ 32''\ 3'''\ 13^{iv}\ 55^{v}.$$

$$* \quad \frac{1}{6}\left(\sqrt{15}-\sqrt{3}\right) \simeq 0^{\circ}\ 21'\ 24''\ 3'''\ 34^{iv}\ 17^{v}.$$

بعد الكاشي ننتقل الى ابو كامل شجاع بن اسلم الحاسب المصرى (نبغ سنة ٩٠٠ م) الذى يتحفنا بدراسة حالة يكون فيه حاصل جمع او فرق بين جذرين تربيعيين لعددين ناطقين ، عددا ناطقا او جذرا تربيعيا لعدد ناطق . ويستعمل ابو كامل القاعدة الآتية :

$$\sqrt{a} \pm \sqrt{b} = \sqrt{a+b \pm 2\sqrt{ab}}$$

ويورد هذين المثالين العددين :

$$\sqrt{18} \pm \sqrt{8} = \sqrt{18+8 \pm 2\sqrt{144}}$$

والناتج هو $\sqrt{50}$ و $\sqrt{2}$.

$$\sqrt{10} \pm \sqrt{2} = \sqrt{10+2 \pm 2\sqrt{20}}$$

ونشير كذلك بأن الاقليدسي أول ن بحث فى التكعيب والجذر التكعيبي بشكل واف . وهو يسمي المكعب كعبا وجذره التكعيبي ضلعا ، ويخالف فى ذلك كوشيار ابن لبان الجيلي والنسوى وابا منصور . واول عالم اسلامي نجد دليلا على انه استخرج الجذر الرابع والخامس وما يليها هو عمر الخيام .

اما فيما يخص نظرية ذى الحدين نجد ان الكاشي قد سبق نيوتس الى وضع اسس هذه النظرية . وهو يطلق على معاملات ذى الحدين « اصول النازل » "Eléments des exposantse" واعطى الكاشي مفكوك ذى الحدين مرفوعا الى القوة الخامسة . وينبغي ونحن بهذا الصدد ان نقرر حقيقة واحدة ، وهي ان الطريقة العامة لاستخراج الجذور وكذلك نظرية ذى الحدين لأى اس صحيح كما نجدها فى كتاب الكاشى ، كانت معروفة قبله بقرن ونصف قرن من قبل نصير الدين الطوسي الذى ضمنها كتابه « جوامع الحساب بالتخت والتراب » الذى وضعه سنة ١٢٦٥ م . كما انه من المعتقد ان يكون الطوسي قد اطلع بدوره على هذه المعارف عند فلكيى الصين الذين كانوا يعملون بمرصد مراغه .

٧ ـ نظرية الاعداد :

الحقيقة ان علماء الاسلام لم يبدعوا كثيرا فى نظرية الاعداد . واهم ما قدموه فى هذا الباب انهم حاولوا اثبات ان المعادلة

$$x^3 + y^3 = z^3$$

مستحيلة ، وقد قام بهذا الاثبات ابو محمد ابن الخضر الخوجندى نسبة الى خوجند (وهي لينين آباد حاليا) . كما اوجد ابو (٣٨٠ ـ ٩٠١) قانونا لايجاد الاعداد المتحابة واثبت ان العددين

$$M = 2^n pq \quad , \quad N = 2^n \cdot r$$

هما عددا نمتحابان أى ان كل منهما يساوى مجموع قواسم الآخر . فمثلا عندما :

$$q = 3 \cdot 2^{n-1} - 1 \quad , \quad p = 3 \cdot 2^n - 1$$

$$n = 2 \; , \; r = 9 \cdot 2^{n-1} - 1 \; ,$$

فان العددين المتحصل عليهما وهما 284,220 هما عددان متحابان .

وقدم العرب عدة مكتشفات فيما يتعلق بالمربعات السحرية التي تستخدم فى عمل الطلسمات ، ويقدم محيي الدين ابو العباس احمد بن يوسف البوني القرشي (توفي ١٢٢٥) حلا شاملا للمربعات السحرية فى غاية الابداع . ويعزى لعلماء الاسلام كذلك فضل السبق الى ابتكار البرهان بطريقة اسقاط التسع . كما انهم عرفوا مجموع المتواليات العددية والهندسية ومجموع الاعداد الطبيعية ومربعاتها

ومكعباتها والقوة الرابعة لها. ونجد المتسلسلة العربية الشهيرة ... 13,21,34,1,2,3,5,8, التي تنسب الى فيبوناشي Fibonacce وهي ذات اهمية قصوى فى علوم الحياة. واثبت الكرفي (ت بين ١٠١٩ ــ ١٠٢٩) سـهولة جبريا وهندسيا على مجموعات المكعبات واعطى الصيفة الآتية :

$$1^3 + 2^3 + \dots m^3 = (1 + 2 + \dots m)^2$$

ويعتبر كذلك المتطابقات التالية :

$$\frac{1}{2}\left[\frac{a^2-b^2}{a-b} + (a-b)\right] = a \quad \text{و} \quad \frac{1}{2}\left[\frac{a^2-b^2}{a-b} - (a-b)\right] = b$$

وصاغ الحسن بن الهيثم (٩٦٥ ــ ١٠٣٩) القانون التالي لمجموع الاعداد الطبيعية مرفوعة للقوة الرابعة :

$$\sum_{k=1}^{m} k^4 = \left(\frac{m}{5} + \frac{1}{5}\right) m \left(m + \frac{1}{2}\right)\left[(m+1)m - \frac{1}{5}\right]$$

ووضع ابو كامل كتابا بعنوان « كتاب الطرائق فى الحساب » ضمنه حلول المعادلات الخطية السيالة او الغير المعينة . ومن الامثلة الكثيرة التي اوردها هذا المثال :

$$\begin{cases} x + y + z = 100 \\ 5x + \frac{y}{20} + z = 100 \end{cases}$$

وطريقته فى ذلك ان يحذف Z ويعبر عن Y بدلالة X ، وهكذا :

$$100 - x - y = 100 - 5x - \frac{y}{20}$$

$$y = 4x + \frac{4}{19}x$$

ويكون الناتج :

$$x = 19, \quad y = 80, \quad z = 1$$

وبنفس الطريقة توصــل الى حــل المجموعة التالية ، فوجد ان لها ستة حلول :

$$\begin{cases} x + y + z = 100 \\ \frac{x}{3} + \frac{y}{2} + 2z = 100 \end{cases}$$

الا أن أبرز مــا فى هــذا الكتــاب المسألة الآتية :

$$\begin{cases} x + y + z + u + v = 100 \\ 2x + \frac{y}{2} + \frac{z}{3} + \frac{u}{4} + v = 100 \end{cases}$$

وبعد التعبير عــن X بدلالة

$x = \frac{y}{2} + \frac{2}{3}z + \frac{3}{4}u$ ؛ أي y, z, u.

وحيث ان :

$$x + y + z + u = \frac{2}{3}y + \frac{5}{3}z + \frac{7}{4}u < 100$$

قسم ابو كامل حلول المسألة الى قسمين ، وحصــل فى النهاية علــى ٢٦٧٦ حــل لهذه المجموعة .

٨ ــ حساب الخطأين :

من المحتمــل أن يكــون هــذا الحساب معروفا فى بغداد فى زمن الخوارزمى العــالم الرياضى الفلكى الشهير . وقد وصل الينــا فى هذا الفن مخطوطة لاتينية مترجمة مــن اصل عربى . الا انه يجهل مؤلفها . ويذهب الكثير من مؤرخــى الرياضيات الى أن أبــا كامل شجاع بن اسلم بن محمد الحاســب المصرى (نبغ سنة ٩٠٠ م) هــو كاتبهــا ، ويعتقد البعض أن يكون كاتبها هو اليهودى الاندلســى ابراهيــم بن هيــر ابــن ازرا (١٠٩٠ — ١١٦٧ م) .

هــذا بينما نجــد أن قسطى بــن لوقــا البعلبكى (٨٢٠ ــ ٩١٢ م) افــرد لهــذا الحساب كتــابا خاصا بعنــوان : « مقالــة لقسطى بن لوقــا فى البرهــان على أعمــال حساب الخطأين » وفيه يذكر المؤلف أنــه بفضل هذا الحساب يمكن حل جميع مسائل الحســاب التــى لا تستدعى الجــذور أي المسائل الممكن حلها بمعادلات خطية .

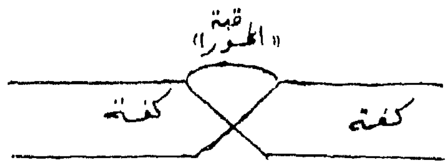
وقد تعرض قسطى بن لوقــا لدراســة ثلاث حالات تكون فيه :

١ ــ القيمتان الخاطئتان اقل من المجهول .

٢ ــ القيمتان اقل من المجهول .

٣ ــ المجهول يقع بين القيمتين .

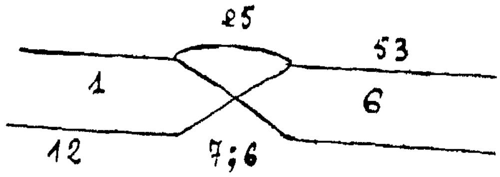
واذا توجهنا شطر الغرب العربى نجد أن أبو العباس احمد بنمحمد بن عثمان الازدى المراكشى (١٣٢١ ــ ١٢٥٦ م) كتــب فيــه باسهاب وهو يسميه « قاعدة كفة الميزان » ويمثله بالشكل التالى :



ويصف القاعدة العامة فى العمل فيه قائلا : « ضع المعلوم المفروض علــى قبته (اي قبة الميزان) ، وتتخذ احــدى الكفتين مــن اي الاعداد شئت وتفعل فى ذلك ما فرض مــن الجمع أو الحط أو غير ذلك من الاعمــال ثم تقابل ما على القبة فان أصبت فتلك الكفــة هى العدد المجهول » .

واورد أبو الحسن على بن محمد البسطى القلصاوى (ت ١٤٨٦ م) المثــال العــددى التالى : « مجموع حاصل ضرب عــدد فى ٦ وفى ٧ يساوى ٢٥ ، فما هو هذا العــدد ؟ » والعمل فيه هكذا :

ليكن ٦ هذا العدد ، اذا ٦ × ٦ + ٦ × ٧ = ٨٧ و ٧٨ ــ ٢٥ = ٥٣ . نضــع ٥٣ أعلى الكفة الاولى كما هو مبين فى الشكل ، ولنفرض الان أن هــذا العــدد هو ١ ، اذا ١ × ٦ × ١ × ٧ = ١٣ . و ١٣ ــ ٢٥ = ــ ١٢ . نضع ١٢ تحت الكفة الثانية .



وكذلك :

$$125 = 53 \times 1 + 12 \times 6$$
$$65 = 12 + 53$$

ومنه

$$1\frac{12}{13} = \frac{25}{13} = 65 \div 125$$

وهو العدد المطلوب .

وقبل ان اختتم هذا الفصل أشير بــأن حساب الخطأين استعمل على نطاق واسع فى العالم الاسلامى لايجاد المجهول وكذلــك عرف العالم الاسلامى طريقة الخطأ الواحــد الذى ادخل ابن البناء تعديلا على قانونه ، وعرف ايضا القاعدة الثلاثية التى استعملت لنفس الغاية اي ايجاد المجهولات .

٩ ــ الجبر :

من الثابت تاريخيا ان الجبر أو بالاحرى بذوره كانت معروفة للصينيين والهنــود والاغريق والبابليين وكذلك لقدماء المصريين. الا اننالا نجدعند أيةحضارة منهذهالحضارات

مصطلحا خاصا لهذا العلم . ويعد محمد بن موسى الخوارزمى بحق أول من وضع اسس هذا العلم الذى أضحى بفضل جهوده علمـا مستقلا منتظما بعد أن كانت مبادؤه وعملياته غير واضحة ، بل مختلطة ، ومشتتة فـى موضوعات الرياضيات العامة ، خاصـة الحساب والهندسة . والرياضيات العربية أولى رياضيات العالم التى وضعت مصطلحا خاصا لموضوع الجبر الـذى انتقل بلفظـه العربى الى جل لغات العالم .

ويؤخذ من استعمالات الخـوارزمى أن مصطلح « الجبر والمقابلة » الذى يعنون كتابه الشهير (٢) ، استعمل فى الاصـل للدلالة على طريقتين مشهورتين من طرق تحـويل للمعادلات الجبرية . ثم خصص لاطلاقها على الحديث « بالنقل Transposition » أو « الـرد Restitution » أو الاكمـال Réintegration . اما مصطلح المقابلة فكان يعنى عندهم حذف الحدود المتشابهة من كل طرف من طرفى المعادلة اي مـا يقابل فـى مصطلحات الجـبر الحديـث « الاخـتزال Réduction » فيكون معنى الجبر والمقابلة هو « علم النقل والاختزال » . واصبح بعد ذلك لفظة الجبر يطلق علـى علم المعـادلات بوجه عام ونجد الجبر بهذا المعنى عند عمر الخيام . اما عند ابن بدر (٤) فالجبر هو الزيادة فى كل ناقص حتى لا ينقص والمقابلة طرح كل نوع من نظيره حتـى لا يكون فـى الجهتين نوعان متجانسان » . وهـو نفس التعريف الـذى يفـهم مـن استعمالات الخوارزمى .

مثلا المعادلة $12x^2 - 6x + 9 = 6x^2 + 18$

تصبح بالجبر $12x^2 + 9 = 6x^2 + 6x + 18$

(وبالحط)(٥) $(4x^2 + 3 = 2x^2 + 2x + 6)$

وبالمقابلة تصبح المعادلة هكذا : $2x^2 + 3 = 2x$

النظرية العامة للمعادلات الجبرية . فيؤخذ من تلك الاستعمالات أن مصطلح الجبر عند الخوارزمى وغيره مـن الرياضيين العـرب الذين جاءوا بعده يعنى نقل الحدود من طرف الى طرف آخر من المعادلة مع تغيير اشـارة الحدود ، وهو ما يصطلح عليه فـى الجبر

ونجد محمد بن موسى الخوارزمى فـى كتابه الذى مر معنا يصنف المعادلات الـى ستة انماط هى :

١ ــ اموال تعدل جذورا

$$bx^2 = ax$$

---

(٢) عرف فى الغرب بعنوان Liber algebroe et almuchabala

(٤) هو ابو عبد الله محمد بن عمر بن محمد بن بـدرالاشبيلى (القرن الثالث عشر) ويعرف عند الغرب باسم Abenbeder وضع كتاب « اختصار الجبر والمقابلة» .

(٥) استعمل هذا الاصطلاح فيما بعد للدلالة على قسمةطرفى المعادلة عن نفس العدد .

٢- اموال تعدل اعداداً ، وهي على صورة $bx^2 = a$.

٣- اجذار تعدل اعداداً $bx = a$

٤- اموال واجذار تعدل اعداداً $x^2 + ax = b$.

٥- اموال واعداد تعدل اجذاراً $x^2 + b = ax$.

٦- اجذار واعداد تعدل اموالا $x^2 = b + ax$.

ويلاحظ ان الخوارزمى لم يتعرض لمعالجة المعادلات التى من نوع :

$$x^2 + px + q = 0$$

لان جذورها سالبة . وكما هو معلوم فان الحساب الاسلاميين كانوا عمليين قبل ان يكونوا نظريين . لذلك نجد أن عالمنا الخوارزمى يهمل الحل السالب للمعادلة ولا يعتبر الا جذرها الموجب . وقد تنبه كذلك للحالة التى يستحيل فيها ايجاد قيمة حقيقية للمجهول فقال بأن المسألة « مستحيلة » وبقى هذا اسمها بين علماء الرياضيات فى أواخر القرن الثامن عشر عندما بدأ البحث فى الكميات التخيلية . اما ابن بدر فهو كذلك لايأخذ بعين الاعتبار الجذر السالب ، ويصف المعادلة ذات جذور تخيلية بأنها « لا تجوز » قائلا : « اعلم انك متى ضربت نصف عدد الاجذار فى نفسها وكان أكثر من عدد الدراهم فالمسألة جائزة ، وان كان ما اجتمع مثل عدد الدراهم فالمسألة أيضا جائزة ويكون الجذر حينئذ مثل عدد نصف الاجذار وان كان ما اجتمع من ضرب نصف الاجذار فى نفسها أقل من عدد الدراهم فالمسألة لا تجوز البتة فافهم » . وربما كان من معاصرى الخوارزمى عبد الحميد بن الواصى بن الترك الذى وضع كتابا مفيدا بعنوان « كتاب الجبر والمقابلة » ، وقد فاق هذا الاخير الخوارزمى فى نظرية معادلات الدرجة الثانية .

وبعد الخوارزمى بزمن قصير جاء أبو كامل شجاع بن اسلم بن محمد الحاسب المصرى (٨٥٠ – ٩٣٠) الذى دفع الجبر قدما الى الامام فى كلا جانبيه النظرى والعلمى . وقد خلق عدة كتب رياضية ، اشتهر من بينها « كتاب الجبر والمقابلة » الذى وقع عليه على الاقل ثلاثة شروح مفقودة . وقد امتاز هذا التأليف بمادة جديدة فهو يضيف الى المقادير الثلاثة المعروفة عند الخوارزمى «وهى : الاعداد الطبيعية والجذور والاموال» قوى الرتب العليا للمجهولات وهى : الكعب، ومال مال ، ومال مال الشىء ، وكعب كعب ، ومال مال مال مال . ويسمى المجهول الاول بالشىء ، والثانى بالدينار ، والثالث بالفلس ، والرابع بالخاتم .

وفلس كذلك فى جبر أبى كامل مستوى نظريا عاليا واتجاه حسابيا بالرغم من استعمال البراهين الهندسية فى بعض الاحيان . وهذا ينم عن الجانب العبقرى لهذا العالم الفذ . فهو يتناول المقادير الصماء من الدرجة الثانية ويعالجها بطرق سهلة تدل على براعة ومهارة . ونورد بهذه المناسبة المثال الآتى :

$$\frac{x}{10-x} + \frac{10-x}{x} = \sqrt{5}$$

فالمعادلة المماثلة من الدرجة الثانية للمعادلة السابقة هى :

$$[2 \times \sqrt{5}] x^2 + 100 = (10 + \sqrt{500}) x.$$

وبعد ضرب المعادلة فى $\frac{\sqrt{5}}{2}$ نحصل على المعادلة النهائية الآتية :

$$x^2 + \sqrt{5000} - 200 = 10x$$

لكن أبو كامل لا يكتفى بهذا الحل ، بل يبحث عن حل ابسط ، فيضع الشىء أي

جذر المعادلة يساوى $\frac{10-x}{x}$ واذا رمزنا

لهذا الجذر بحرف Y فان المعادلة التى فى راس المثال تصبح هكذا :

$$y^2 + 1 = \sqrt{5}\, y$$

ومنه :

$$y = \sqrt{1\tfrac{1}{4}} - \frac{1}{2}$$

وبمقتضى المعادلة الخطية

$$\frac{10-x}{x} = \sqrt{1\tfrac{1}{4}} - \frac{1}{2}$$

يعين المجهول X الذى مقامه أصم .

ويرفع ابو كامل طرفى المعادلة الى القوة الثانية وتصبح على الصورة :

$$10 - \frac{x}{2} = \sqrt{1\tfrac{1}{4}}\, x^2$$

ثم يعين $x = \sqrt{125} - 5$ بمساعدة المعادلة

التربيعية : $x^2 + 10x = 100$ ونجد

كذلك أبا كامل يعالج مسائل معقدة يؤول حلها الى معادلات الدرجة الرابعة .

بعد ابى كامل ، يتحفنا ابو بكر محمد بن الحسن الكـرفى (ت بين ١٠١٩ ـ ١٠٢٩) بثلاث كتب نفيسة فى علم الرياضة هى الكافى فى الحساب ، والبديع والفخرى فى الجـبر والمقابلة . وهو كما يظهـر فى كتابه الثـالث أخذ الجبر عن أبى كامل . لكن زاد على ذلك وتعمق فى المسائل النظرية . وهو يقرر بأن متسلسلة القـوى يمكن ان تمتـد الى ما لا نهاية ، كما أنها تكون بينها تناسبا على النحو التالى :

$$1 : x = x : x^2 = x^2 : x^3 = x^3 . x^4 = \dots$$

وكذلك فان متسـلسلة القوى العكسـية فى ترابط تناسبى على النحو التالى :

$$\frac{1}{x} : \frac{1}{x^2} = \frac{1}{x^2} : \frac{1}{x^3} = \frac{1}{x^3} : \frac{1}{x^4} = \dots$$

وندين للكرفى بالخصوص دراسة المعـادلات ثلاثية الحدود من الدرجة الثانية بالنسبة لاى أس للمجهول ، وكذلـك دراسـة حـالات المعادلات التى تؤول الى هذه الاخـيرة . اي المعادلات على الصور الآتية على التوالى :

$$a x^{2m} + b x^{n} = c$$

$$a x^{2m} + c = b x^{m} \qquad b x^{m} + c = a x^{2m}$$

$$\text{et} \qquad a x^{2m+m} = b x^{m+m} + c x^{m}$$

ويعطى الكرفى قواعد لحساب ويدرس نماذج مـن معادلات الدرجـة الرابعـة والسادسة والسابعة وهو فى كـل هـذه الحالات لا يأخذ بالاعتبار الحل $x = 0$

والمعادلة الرباعية التى حلها الكرفى هـى : $x^4 + 5x^2 = 126$ ستعمل فـى حلهـا القانون الآتى :

$$x = \sqrt{\left(\frac{b}{2}\right)^2 + ac} - \frac{b}{2}$$

بينما لا تتعدى نظرية المعادلات فى مؤلفات الخوارزمى وابى كامل والكرفى اطار المعادلات الخطية والمعادلات التربيعية وبعض المعادلات الناقصة من الدرجة العليا ، نجد أن رياضيى بغداد بدأوا فى مستهل القرن التاسع للميلاد فى دراسة معادلات الدرجة الثلاثية بصفـة شاملة ، فبدعوا فيها أيما ابداع ، وكان ذلك بدافع البحث فى مسألـة لاخميدس ، وهذه المسألة تقتضى تقسـيم كرة بسـطح بحيث يكون حجم القطع الناتجة فى تناسب معين . وكان أول من اهتم من علماء الاسلام بهـذه المسألة هو الماهانى الا أن التوفيق لم يحالفه فى انشاء جذور المعادلة التى وضعها وهى :

$$x^3 + ac^2 = bx^2$$

وقد عرفت هذه المعادلة بين علماء الاسلام بمعادلة الماهانى . أما ابو جعفر الخازن (ت ٩٦١ — ٩٧١ م) فقد وجد لهذه المسألة حلا هندسيا واستعان بالقطع المخروطية . وفى نفس الفترة تقريبا حل أبو على الحسن بن الحسن بن الهيثم (٩٦٥ — ١٠٣٩) مسألة ارخميدس مستعينا بالقطع المكافىء والزائد .

وفى نهاية القرن العاشـر طرح أبو سهل ويجان بن رستم الكوهى مسألة جديدة هى « ايجاد قطعة دائرية ذات حجم يكافىء حجم قطعة كروية معينة وذات مساحـة تساوى ساحة قطعة كروية أخرى معينة » .

ليكـن Y سـهم القطعـة الكروية المطلوبة و X نصف قطر الكرة ، ولتكن a,b المساحة الجانبية وحجـم القطعـة الكروية المعينة على التوالى ، اذا :

$$\frac{\pi}{3} y^2 (3x - y) = a \quad , \quad 2\pi x y = b$$

وبعد التعويض :

$$\frac{a}{\pi} = a' \quad , \quad \frac{b}{\pi} = b'$$

نحصل على المعادلتين التكعيبيتين الآتيتين :

$$y^3 + 3a' = \frac{3}{2} b' y \qquad (1)$$

$$x^3 + \frac{b'^3}{24a'} = \frac{b'}{4a'} x^2 \qquad (2)$$

ويستعين الكوهى بمعادلة القطع المكافىء :

$$y^2 = \left(\frac{b'}{2a'} - 2x\right) 3a'$$

والقطع الزائد $xy = \frac{b'}{2}$ لحل المسألة بعملية هندسية تسـمح له بالحصول عـلى جـذور المعادلتين السابقتين . وتوصـل البيرونى فى دراسـته للمتسع المنتظم الـى المعادلة التكعيبية التالية : $x^3 = 1 + 3x$

حيث X يمثل وتر قوس يساوى $\frac{2}{9}$ محيط الدائرة . وكذلك توصـل ابو الجود محمد بن الليث الى المعادلة

$$x^3 + 1 = 3x$$

وتوصل كذلك الى انشاء جذور المعادلة التى عجز عن انشائها الكوهى والمعادلة هى :

$$x^3 + 13\tfrac{1}{2} x + 5 = 10 x^2$$

وكان من الضرورى عندما تبلورت فكـرة معادت الدرجة الثالثـة فى أذهـان علمـاء الاسلام ، صياغة نظريـة عامة من جهـة ، والبحث عن طرق حل لهذه المعادلات بالطرق الحسابية ، نظرا لحجم المسائل الكبير الذى

فرض نفســه على الحاسـب الاسـلامى ــ ويظهر ان أبو الجود أول من حــاول وضــع نظرية عامة للمعادلات التكعيبية واتى بعــده أبو الفتح عمر بن ابراهيم الخيام (١٠٤٨ ــ ١١٣١) فوضع رسالة فى البراهين عــلى مسائل الجبر والمقابلة ، وفرق بين الحساب والجبر ، وأثار أيضا قضية امكــان الحــل الحسابى للمعادلات التكعيبية . وكان يدفعه الى ذلك وجود مثل هــذا الحــل بالنسـبة لمعادلات الدرجة الثانية . الا أن جهود الخيام فى هذا المضمار تبددت . ومن الجدير بالذكر أن أبا الريحان البيرونى قد توصل الى حــل المعادلات التكعيبية بطــرق جبريــة ولكــن للاسف نجهل الطرق التى استعملها . أمــا عمر الخيام فلما لم يفلح حيث أفلح البيرونى استعان بالهندسة وكان قبل أن يباشرالحل الهندسى لمعادلة ما من الدرجة الثالثة ، كان يكتب كل معادلة على صورة متجانسة ،

فمثلا المعادلة : $x^3 + ax = b$

يجب أنتكتب هكذا $x^3 + p^2x = p^2q$

وعالج المعادلة $x^4 + a = cx^2$

التى تظهــر فى مسألــة ارخميدس واستعان بمعادلة المقطع المكافىء :

$y^2 = \sqrt[3]{a}\,(c - x)$ دلــة القطــع الزائد

$xy = \sqrt[3]{a^2}$ لايجاد جــذور المعادلــة .

وحسب عمر الخيام اذا تماس الفرعــان العلويان لمنحنى القطع المكافىء والزائد فــان لهذه المعادلة جــذر واحــد ، واذا تقاطعا ، فللمعادلة جذران موجبان ، وليس للمعادلة حل اذا لم تلتق فروع هذه المنحنيات .

وقد عالج الخيام ٢٥ نمطا مــن المعادلات التكعيبية بالاضافة الى المعادلات التى تكون فيها المجاهيــل مرفوعة الى قــوة سالبة .

ويذكر المعادلة الآتية : $x^2 = a \cdot \frac{1}{x^2}$ التى لم يقدم على حلها لتعقيدها . على الاعمــال الهامة التى تشهد للخيام بطول الباع ، قام بتصنيف المعادلات التكعيبية الى ســبعة وعشرين نوعا ثم عاد فقسمها الــى أربعــة انماط يتألف النمط الرابع من ثلاثة صنوف هى :

$$* \; x^3 + bx^2 = cx + a$$
$$* \; x^3 + cx = bx^2 + a$$
$$* \; x^3 + a = bx^2 + cx$$

أما فيما يخص المعادلات الرباعية مثل

$$x^2 + 2x = 2 + 2 \cdot \frac{1}{x^2}$$

فيصرح الخيام بانه يجهل اية طريقة لحلها .

وقد اهتم علماء الاسلام كذلك بعد عمــر الخيام بالنظرية الهندسية لمعادلات الدرجــة العليا وبالخصوص المعادلات الرباعية . وأكد الكاشى بانه قام بحل ٧٠ معادلة مختلفة من الدرجة الرابعة ، لم يعالجها احد قبله ولا فى عصره .

وعلينا أن نسجل ونحن نأتى قريبــا على ختام هذا الفصل ان علماء الاسلام عــلى عكس الهنود والاغريق ــ ربطــوا بين العملية الحسابية والعملية الهندسية اي انهم لــم يفهموا الجبر قائما بذاته دون أن يكون مبنيا علــى الهندسة والعكــس صحيح . ونحــن نعرف ان هذا قــام بدور حاسم فــى نشوء الهندسة التحليلية فيما بعد . وعلينا أيضا أن نسجل نقصا خطيرا فى الجبر العربى ، اذ لم يكن عند العرب رموز كالتى نستخدمهــا الان لذلك بذلوا جهدا شاقا فى حل المسائل فكانوا يضطرون الى كتابتها بالكلمات الكاملة. ولــو كانت لديهم رمــوز لاختصروا العمــل والوقت وبذلوه فى أمور أخرى . وقد ظهر الجبر الرمزى فى العالم الاسلامى فــى وقت

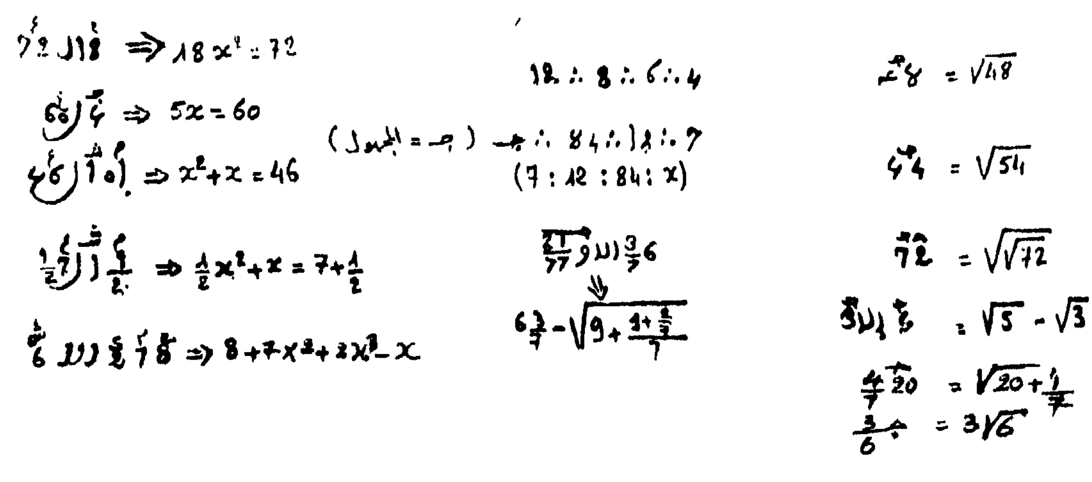
متأخر عند عرب المغرب . وكان تأخر ظهور الرموز نقصا خطيرا أعاق تطور هذا الفرع من علوم العدد وجعله عسيرا على الفهم .

واول كتاب عربى تظهر فيه رموز أقرب الى الرموز الجبرية الحديثة هو كتاب « كشف الاسرار عن علم حروف الغبار » للرياضى الاندلسى أبى الحسن على بن محمد بن على القلصاوى (ت ١٤٨٦) وفى هذا الكتاب استعمل القلصاوى الحرف الاول من كلمة جذر (ج) للدلالة على الجذر التربيعى والحرف الاول من كلمة شىء (ش) للدلالة على المجهول المرفوع الى القوة الاولى اى X والحرف الاول من كلمة مال (م) للمجهول المرفوع الى القوة الثانية اي x^2 والحرف الاول من كلمة كعب (ك) للمجهول المرفوع الى القوة الثالثة اي X^5 ، وللتساوى استعمل الحرف الاخير من كلمة « عادل » (ل) . واستعمل كذلك للنسبة ثلاث نقط هكذا ∴

وكانت هذه الحروف توضع فوق العدد بالنسبة للجذر وفوق المعاملات بالنسبة للمجهولات ، واستعمل القلصاوى كذلك للتعبير عن الضم الحرف « الى » ، وللفرق علامة الاستثناء « الا » . ومن المؤكد أن يكون ابن البناء المراكشى قد ساهم فى وضع هذه الرموز فى القرن الثالث عشر اذ حسب ابن خلدون أن ابن البناء استعمل فى البراهين فى كتاب لم يصل الينا رموزا جبرية .

ولقد أفاد استعمال الرموز كثيرا فى تطور مختلف العلوم الرياضية ومن المرجح أن « فيتا » Vieta واضع مبدأ استعمال الرموز فى الجبر قد اطلع على كتاب القلصاوى الذى ترجم الى اللاتينية واخذ عنه مبدأ استعمال الرموز وتوسع فيه بحيث اصبح بالشكل المألوف لدينا الان .

التعبير بالرموز عند القلصاوى



١٠ ـ حساب التكامل :

ساهم ثابت بن قرة والكوهى ، ومن بعدهما ساهم ابن الهيثم فى نشأة حساب التكامل الحديث . ولم يكن اكتشافهم لحساب التكامل بمحض الصدفة بل دفعهم الى ذلك حساب حجم المجسم الناشىء عن دوران قطعة من قطع مكافىء حول محور ما .

ولاول مرة أجرى ثابت بن قرة فى تاريخ البشرية نوعا من الحساب يكافىء حساب التكامل فى الوقت الحاضر ، اما نوع التكامل الذى اجراه فهو من نوع $\int_0^a x^n dx$

قيمة اسية كسرية اي التكامل $\int_0^a x^{1/2} dx$

ولقيمة اسية تساوى الوحدة أي التكامل $\mu \int_a^b x\, dx$ عندما تعرض لحساب عزم كتلة قضيب متجانس ساكن بالنسبة الى احد المحاور . واثبت أن العزم الكلى يساوى مجموع العزوم الابتدائية . ويطلق خليل جاويش على التكامل الذى اجراه ثابت بن قرة « التكامل المنطقى » ويقول بأنه أقرب صورة للتكامل عرفت فى العصور الوسطى .

اما ابن الهيثم فى تأليفه « فى مساحة المجسم المكافىء » فينص على أن « حجم المجسم الناشىء عن دوران قطعة من قطع مكافىء abg حول المحور ag تساوى $\frac{8}{15}$ من حجم الاسطوانة التى ارتفاعها kg يساوى المحور og ونصف قطر قاعدتها يساوى القطعة bk العمودية على المحور (انظر الشكل) .

وهذه النتيجة الهامة تتطلب حسابا يكافىء التكامل المحدد الاتى : $\int_0^4 t^4 dt$

وبمقتضى شروط المسألة فان الحجم يحسب كالاتى :

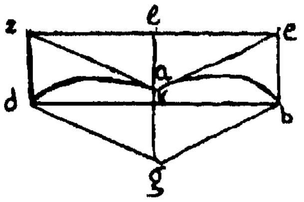
ومنه الحجم المطلوب :

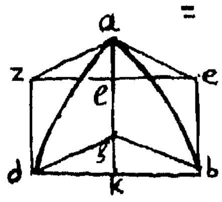
$$V = \frac{8}{15} \cdot \pi r^2 h$$

وهى نفس النتيجة التى توصل اليها ابن الهيثم عن جدارة واستحقاق . وهى غير معروفة عند رياضيى الاغريق .

$$V = \pi \int_0^h x^2 dy = \pi \int^h \left(\frac{y^4}{p^2} - \frac{2ry^2}{p} + r^2 \right) dy$$

$$= \pi \left(\frac{h^5}{5p^2} - \frac{2rh^3}{3p} + r^2 h \right)$$





١١ ــ الهندسة :

بدأ الازدهار فى الهندسة منذ وقت مبكر بفضل عدد من العلماء الذين عرفت اعمالهم فى اوروبا ابان العصور الوسطى ممن بداوا يهتمون بأجزاء المخروط ، الا ان مآثر العرب فى هذا الفرع كانت دون شك اقل بكثير من مآثرهم فى فروع علم الرياضة الاخرى . ذلك لان نبوغ الاغريق فى الهندسة بلغ شأوا بعيدا ولم يتركوا العلماء الاسلام الا مواضع قليلة يشوبها النقص . وقد ظل كتاب اقليدس فى الهندسة الاساس الذى تدور عليه الهندسة العربية . وقد نقله على اللسان العربى لاول مرة الحجاج بن يوسف بن مطر فى زمن الخليفة هارون الرشيد ، ثم ثانية فى زمن المأمون ، وكذلك قام العرب بنقل مؤلفات ارخميدس وابولونيوس ومؤلفات اخرى اغريقية فى الهندسة . ودرسوا ايضا كتاب السند هند ومؤلفات هيرون الاسكندرانى فى الهندسة العلمية والتطبيقية وان كان لعلماء الاسلام فضل فى هذا الباب فهو مرهون بالاعمال الجليلة التى قاموا بها فيما يخص نظرية المتوازيات التى ادت الى نشوء الهندسات اللااقليدية عندما بدا البحث فى بداية القرن الثامن عشر . ويعتبر العباس بن سعيد الجوهرى الرياضى الفلكى اول من تناول دراسة نظرية المتوازيات فى كتابه « اصلاح الاصول » ثم خص ابو العباس الفضل بن حاتم النيريزى (ت ٩٢٢) هذه النظرية بنصيب وافر فى شروحه على اصول اقليدس وتوصل الى نتائج هامة . وبرهن ابن الهيثم على المسلمة الخامسة من الكتاب الاول لاصول اقليدس وساهم فى تطوير نظرية المتوازيات . اما المرحلة الثانية فى تطوير هذه النظرية فقام بها نصير الدين الطوسى والف فى ذلك ثلاث رسائل منها الرسالة الآتية « الرسالة الشافية عن الشك فى الخطوط المتوازية » .

وفى المساحة والاشكال الهندسية ، نجد ان الخوارزمى فى القسم الهندسى كتاب « حساب الجبر والمقابلة » ، تناول دراسة المثلثات والاشكال الرباعية والدائرة الا أن كثيرا مما ورد فى هذا الكتاب من المسائل مثل الاشكال الرباعية على اختلاف انواعها وحساب مساحة المثلث المتساوى الاضلاع ومساحة الدائرة بدلالة القطر . كانت معروفة للاغريق امثال اقليدس وهيرون . اما فيما يخص نسبة محيط الدائرة الى القطر فهو يذكر ثلاث قيم هى :

$$3\frac{1}{7} ، \sqrt{10} ، \frac{62832}{20000}$$

ونص بأن القيمة الاخيرة يستعملها الفلكيون. واعطى كذلك صيغة لحساب مساحة القطعة الدائرية بدلالة القوس s والوتر a وسهم القطعة h هكذا :

(١) بالنسبة لقطعة اصغر من نصف الدائرة :

$$\sigma = \frac{d}{2} \cdot \frac{s}{2} + \left(h - \frac{d}{2}\right)\frac{a}{2}$$

(٢) بالنسبة لقطعة اكبر من نصف الدائرة :

$$\sigma = \frac{d}{2} \cdot \frac{s}{2} + \left(h - \frac{d}{2}\right)\frac{a}{2}$$

واعطى الخوارزمى كذلك صيغا اخرى لحساب حجم المو القائم والاسطوانة والهرم والمخروط وغيرها من الاشكال الهندسية الاخرى .

وبعد الخوارزمى بفترة قصيرة ظهر بنو موسى بن شاكر وهم ابو جعفر والحسن واحمد الذين كتبوا فى قياسات السطوح المستوية والكروية . ويعتبر كتابهم « كتاب معرفة مساحة الاشكال البسيطة والكرية » من جليل المؤلفات فى العصور الوسطى وقد

عرف فى أوروبا اللاتينية « بكتاب الاخوان الثلاثة فى الهندسة » : Liber trium Fratrum de Geometria فيه نجد الاثبات على ان نسبة محيط الدائرة الى قطرها ثانية وتقع بين القيمتين $3\frac{10}{71}$ و $3\frac{1}{7}$

ويعد ثابت بن قرة كذلك من أعظم مهندسى العرب فقد قام بترجمة سبعة كتب لابولونيوس الثمانية فى المخروط وعمم نظرية فيثاغوس .

ومن مآثر ابى الوفاء البوزجانى قياس مساحة الكرة بدلالة مساحة الدائرة العظمى وكذلك قياس حجمها بدلالة قطرها ومحيط الدائرة العظمى وحسب كذلك نفس هذا الحجم بدلالة مساحة الكرة . وهو يجعل قيمة النسبة التقريبية π تساوى $\frac{22}{7}$

ومن مؤلفات ابى الوفاء « كتاب ما يحتاج اليه الصانع من علم الهندسة » ، وهو كتاب فى الهندسة التطبيقية يتضمن العمليات المختلفة التى تقوم عليها اعمال المهندسين المعماريين واعمال الجيوديسيا Geodesie والجغرافية الرياضية . ويجب أن نسجل هنا بأن العمليات الهندسية التى وردت فى مؤلف ابى الوفاء « كانشاء خطين متوازيين ومماس للدائرة والمسبع المنتظم ، وتثليث الزاوية .. الخ » بالرغم من سهولتها فهى لم تكن معروفة للاغريق .

وفى « خلاصة الحساب » لبهاء الدين العمولى (١٥٤٧ ـ ١٦٢٢) نجد الصيغة الاتية لحساب حجم الكرة بدقة متناهية :

$$V = d^3\left\{\left(1-\frac{3}{14}\right)-\frac{3}{14}\left(1-\frac{3}{14}\right)-\frac{3}{14}\left[\left(1-\frac{3}{14}\right)-\frac{3}{14}\left(1-\frac{3}{11}\right)\right]\right\}=\left(\frac{11}{14}d\right)^3.$$

ويكون الحجم من اجل

$\pi = \frac{22}{7}$ يساوى $\left(\frac{\pi d}{71}\right)^3$

والصيغة التى نستعملها الان هى $\frac{1}{6}\pi d^3$

وهذا لا يعنى أن بهاء الدين اول من بحث فى حجم الكرة ، فقد سبقه الى ذلك أبو الوفاء والكرفى وغيرهما الا أن حساباتهم كانت اقل دقة .

كذلك نجد ان الكرفى صاغ القانون الثاني لحساب قطر المضلع المنتظم الذي عدد أضلاعه m تساوى قياسا a والقانون هو :

$$d = \frac{a}{3}\sqrt{m(m-1)+6}$$

أما أبو الريحان البيرونى فاعطى القانون التالى لحساب طول ضلع المخمس المنتظم بدلالة نصف قطر الدائرة :

$$a = \frac{3+\sqrt{5\,72}}{2}$$

وعلاوة على هذا برهن على قانون براهاكوبتا Brahmagupta المتعلق بحساب مساحة الشكل الرباعى الدائرى . والح فى التاكيد بأن هذا القانون يطبق فقط فى حالة الشكل الرباعى الدائرى .

١٢ ـ حساب المثلثات :

احتل حساب المثلثات (أو علم النسب كما يسميه العرب ايضا) فى العالم الاسلامى

مكان الصدارة بالنسبة بالنسبة لباقى فروع الرياضة الاخرى . وكان حلقة وصل بين الرياضيات وعلم الفلك . كما أن مسائل المثلثات ساعدت على تطور فرع آخر فى الرياضيات هو حساب التقريب .

وقد اخذ العرب حساب المثلثات كغيرها من فروع الرياضيات المختلفة عن الهنود والاغريق واعتمدوا على ثلاثة كتب لتطويره وهى كتاب « السند هند » Siddharta لبراهماجوبتا Brahmagupta الهندى ، وقد نقله الى العربية ابو عبد الله محمد ابن ابراهيم الفزاوى ، وكتاب المجسطى Amagl este لبطليموس Ptolemee وكرويات مينااليوس Menelavs .

ويعد ابو موسى الخوارزمى أول من الف فى هذا الفن . اما ابو عبد الله محمد بن جابر بن سنان البتانى الحرانى الصابى (٨٥٨ ــ ٩٢٩) فقد نشر وسط علم النسب المثلثية كما نستعملها اليوم ، واعاض بالجيب (٦) عن الوتر الذى كان يستعمله بطليموس واستعمل الظل وظل التمام وتعزى اليه الصيغتان التاليتان :

$$\sin\alpha = \frac{tg\alpha}{\sqrt{1+tg^2\alpha}} \quad , \quad \cos\alpha = \frac{1}{\sqrt{1+tg^2\alpha}}$$

الا أن الخدمات التى اسداها ابو الوفاء البوزجانى فى علم المثلثات لا يمكن أن يجادل فيها . فهو يتناول فى كتابه «الكتاب الكامل» شرح مبادىء المثلثات كطريقة منظمة . وهو كذلك من الاوائل الذى فصل حساب المثلثات عن الفلك وتمكن من ادخال الجبر عليه بطريقة

(٦) اخذ العرب الجيب وجيب التمام ومعكوس الجيب عن الهنود ، وكلمة جيب العربية هى تعريب اللفظ الهندى « جيفا » وتعنى الوتر .

نظرية . وقد أولى ابو الوفـاء عناية كبـيرة للمتطابقات المثلثيـة وتعـزي اليـه الصيغة الاتية :

$$\sin(a+b) = \frac{\sin a \cos b + \sin b \cos a}{R}$$

واثبت ثابت بن قرة بأن جيوب الزوايـا تتناسب مع الاضلاع المقابلة واعطى العلاقـة التالية التى نسبت الـى جابـر بن الاقلـح الاندلسى ، وهى :

$$\frac{\sin a}{\sin A} = \frac{\sin b}{\sin B} = \frac{\sin c}{\sin C}$$

ونجد عند الفلكى الرياضى ابى الحسـن بن أبى سعد عبد الرحمن بن احمد بن يونس (ت ١٠٠٩) العلاقة :

$$\cos\varphi \cos\psi = \frac{1}{2}\left[\cos(\varphi+\psi) + \cos(\varphi-\psi)\right]$$

وهى العـلاقة التى استعملها تيكوبراهى فى القرن السادس عشر لاحلال الجمع محـل الضرب . وبذلك أفادت العلاقة نفسها فـى وضع حاصل جمع جيبين او جيبى تمام على صورة لوغاريتم . ومـن الامثلـة التطبيقـة لحسـاب المثلثات المستوية علـى الهندسة والجغرافية الرياضية نجد ان الكاش ينطلق من

الصيغة الاتية $r = \frac{bc \sin \alpha}{a+b+c}$

لحساب مساحة المثلث ، حيث r هـو ضرب نصف قطر الدائرة r فى نصف نصف قطر الدائرة المرسومة داخل المثلث . ويضيف انه يكفى لايجاد المساحة المطلوبـة

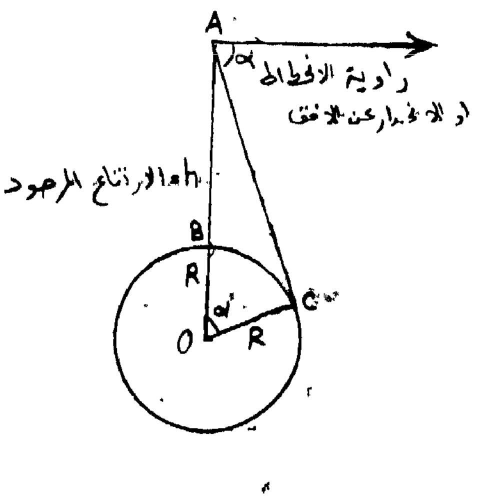
محيط المثلث الذى يساوى $\frac{1}{2}(a+b+c)$

فتكون المساحة المطلوبة هى :

$$S = \frac{bc \sin \alpha}{2}$$

وقدم البيرونى نظرية لاستخراج مقدار محيط الارض واستعمل القانون التالى فى قياس نصف قطر الارض (r) بدلالة زاوية الانحطاط (r) والارتفاع المرصود (h) كما هو مبين فى الشكل التالي :

$$R = \frac{h\cos\alpha}{1-\cos\alpha}$$



وتعرف هذه المعادلة بمعادلة البيرونى والوصول الى هذه المعادلة كما يلى :

$$\cos\alpha = \frac{\overline{OC}}{AB + BO} = \frac{R}{h + R}$$

$$R = R\cos\alpha + h\cos\alpha$$

$$R - R\cos\alpha = h\cos\alpha$$

$$R = \frac{h\cos\alpha}{1-\cos\alpha}$$

وقد باشر علماء الاسلام كذلك حل المثلثات وبحثوا فى حساب المثلثات الكروى لما له من اهمية فى ادية الفرائض ووجدت ايضا تطبيقاتها فى علم الفلك . ويعد إبو محمد جابر بن الافلح « القرن الثاني عشر » اول من حل المثلث بمعرفة الضلع والزاوية المجاورة ، واعطى العلاقة الاتية التى عرفت فى الترجمات اللاتينية بصيغة جابر .

$$\cos\alpha = \cos a \cdot \cos B$$

وفى مجال المثلثات الكروية اوجد ثابت بن رقرة والبتانى نظرية الجيب فى حالة خاصة للمثلث القائم ووجد التباني العلاقة :

$$\cos a = \cos b \cdot \cos c + \sin b \cdot \sin c \cdot \cos A$$

وكما هو معلوم ، يمكن بهذه الصيغة حساب زاوية مثلث عندما تعلم اضلاعه الثلاثة او حساب ضلع عندما يعلم ضلعان والزاوية المحصورة بينهما .

وندين لابى الوفاء طريقة جديدة ودقيقة لحساب جداول الجيب وفى تلك الجداول حسب جيب زاوية ٣٠ درجة وكذلك جيب زاوية ١٥ درجة إلى ثمانى منازل عشرية . واجرى كذلك ابن يونس فى كتابه « الزيج الحاكمي » حسابات مثلثية هامة ، فحسب جيب (١) درجة ووضع جداول جيوب لاقواس لا تفصل بينها الا بثانية ، وجداول اخرى للظلال اقواس تفصل بدقيقة . ونحا نحوه البيرونى ، فحسب جيب (١) درجة الى اربع منازل عشيرية واعطى جداول دقيقة للجيب والظل ، وهو يتخذ الوحدة كأساس

لقياس نصف قطر الدائرة المثلثية . وحسب الكاشى جيب (١) درجة الى ١٨ منزلية عشرية وقيمة النسبة التقريبية الى ١٦ منزلة عشرية ، فأحرز على النتائج الباهرة الاتية :

$$\sin 1^\circ = 0,017\ 452\ 406\ 437\ 283\ 571$$
$$2\pi = 6,283\ 185\ 307\ 179\ 586\ 5$$

وان دل هذا على شيء فانما يدل على ما بلغه الحساب العددى فى العالم الاسلامى بصفة خاصة والرياضيات بصفة عامة من تقدم وازدهار .

ركود التفكير الرياضى فى بلاد الاسلام :

لقد تأرجح مستوى اسهام علماء الاسلام فى العلوم بوجه عام وفى الرياضيات بوجه خاص على مدى سبعة قرون ابتداء من القرن الثامن الميلادى . وتميزت هذه العصور بفترات اشتد فيها الخلق والابداع وبفترات ركود جزئية . فتجد أن الفترة الذهبية للعلم العربى فى غرب الدولة الاسلامية تقابلها فترة ركود فى الشرق الاسلامى .

واذا ما استعرضنا المراحل العريضة التى مرت بها الدولة الاسلامية لانتهينا الى دواعى هذا الركود التى تتمثل فى النقط الاتية :

أولا : ضمور اللغة العربية كوسيلة للاتصال بين الشعوب الاسلامية بسبب طغو اللهجات المحلية .

ثانيا : غلق الحدود التى بين الدول التى كانت تكون الدولة الاسلامية التقليدية ، وخلق الاقليميات .

ثالثا : استولى على الحكم حكام أجانب ، لم يكفلوا للعلماء حرية البحث ، وعاملوهم بقسوة .

رابعا : سقوط بغداد على يد المغول ، وابادة التراث بقسوة ووحشية :

خامسا : توالي هجمات الصليبيين ، بما شكلته من خطر ، حرفت العالم الاسلامى عن متابعة جهوده فى بناء صرح الحضارة .

كل هذه العوامل ساعدت على تفكك الدولة الاسلامية الذى كان له أثره فى اختفاء العلماء وازداد تيار الجمود حتى بلغ أقصاه عندما طرد المسلمون من الاندلس وهكذا نجد نحن كثيرا من العلماء تعرضوا لمحن عكرت عليهم صفو الحياة فنجد ان القلصاوى وهو من علماء الاندلس يلتجىء الى تونس بعد أن قاوم الغزاة ، وكانت النتيجة ركود التفكير الرياضى بصفة خاصة والتفكير العلمى بصفة عامة . وبهذا انتهى دور العرب الفعال .

أثر الرياضيات العربية فى النهضة الاوروبية:

قدم رياضيو الاسلام لاوروبا مادة غنية بالمعارف التى ابتكروها أو التى ورثوها عن الحضارات القدامة . اذ لولا هذه المائدة الدسمة لما استطاع رياضيو الغرب على متابعة ركب الحضارة ولتأخر سير المدينة عدة قرون . ومثل هذا الاثر واضح فى الجبر وحساب المثلثات المستوية والكروية وفى مجالات من الهندسة وفى الحساب .

وقد قام اندلس بدور هام فى انتقال العلوم بوجه عام الى أوروبا المسيحية . وقد اطل الاوروبيون على مؤلفات العرب الرياضية من خلال الحروب الصليبية . والتأثير الذى فرضته الرياضيات العربية تتجلى فى استعمال بعض الكلمات بلفظها العربى كالجبر والصفر كما أن الابحاث الرياضية التى تنسب الى ليوناردو فيبوناشى البيزى Leonardo Fibonacci de Pise انما بنيت على كتاب ابى كامل ، وذلك فى ميدان الحساب والهندسة والجبر . اما فى ميدان حساب المثلثات فنجد أن « رجيومونطانوس Regiomontanus يستند الى ابحاث الفرغانى والبتانى .

المراجع

ادين بالخصوص فى اعداد مادة هذا البحث لثلاثة كتب هى كتاب ((تاريخ الرياضيات العربية)) للبروفسور يوسكيفيتش ، ومعظم الامثلة مستقاة من هذا الكتاب القيم. اما الكتابان الاخران فهما كتاب ((جوامع الحساب)) للطوسى وكتاب ((الفصول)) للاقليدسى ، وقام بتحقيقها الدكتور أحمد سعيدان .

١ ـ الاقليدسى (أبو الحسن أحمد بن ابراهيم) ـ الفصول فى الحساب الهندى ـ تحقيق احمد سعيدان ، منشورات اللجنة الاردنية للتعريب والنشر والترجمة عمان ١٩٧٣ .

٢ ـ باقر (طه) : اسهام الحضارة العربية فى تقدم العلوم الرياضية مجلة آفاق عربية ص ٧٨ ـ ٨٣ عدد ٥ ، ١٩٧٨ .

٣ ـ بروكلمان (كارل) ـ تاريخ الادب العربى ـ ترجمة السيد يعقوب بكر ورمضان عبد التواب ـ الجزء الرابع ـ دار المعارف ـ القاهرة ١٩٧٥ .

٤ ـ ابن البناء (أبو العباس الازدى) : تلخيص أعمال الحساب ـ تحقيق محمد سويسى . منشورات الجامعة التونسية ـ تونس ١٩٦٩ .

٥ ـ الجنائى (أحمد نصيف) ـ مساهمة العرب والمسلمين فى تطوير علم الجبر . المورد ص ١٧٤ ـ ١٨٣ ، عدد خاص ((العلوم عند العرب)) ٤ ، مجلد ٦ ١٩٧٧ .

٦ ـ حكمت (نجيب عبد الرحمن) ـ دراسات فى تاريخ العلوم عند العرب جامعة الموصل ـ الموصل ١٩٧٧ .

٧ ـ الخوارزمى (محمد بن موسى) ـ كتاب الجبر والمقابلة ـ تحقيق على مصطفى مرفه ومحمد مرسى احمد . مطبعة فتح الله الياس نورى ـ القاهرة ١٩٣٩ .

٨ ـ الدفاع (على عبد الله) ـ أبو الوفاء البوزجانى . المجلة العربية ـ ص ٩٧ ـ ٩٩ ، عدد ٦ ، ١٣٩٨ = ٧٧/ ـ ١٩٧٨ .

٩ ـ دوفو (البارون كارا) ـ الفلك والرياضيات فى ((تراث الاسلام)) لتوماس ارنولد ترجمة جرجيس فتح الله ـ دار الطليعة ـ بيروت ١٩٧٢ .

١٠ ـ السموأل (يحيى بن عباس المغربى) ـ الباهر فى الجبر ، تحقيق صلاح أحمد ورشدى راشد ، مطبعة جامعة دمشق ـ دمشق ١٩٧٢ .

١١ ـ الشحات (على احمد) ـ أبو الريحان البيرونى ، حياته ومؤلفاته وابحاثه العلمية ، دار المعارف ـ القاهرة ١٩٦٨ .

١٣ ـ جبرا (أحمد مختار) ـ محاضرات ابن الهيثم التذكارية ((الاسطرلاب عند العرب)) مطبعة جامعة فؤاد الاول ـ القاهرة ١٩٤٧ .

١٤ ـ الطوسى (نصير الدين) ـ جوامع الحساب بالتخت والتراث . تحرير أحمد سليم سعيدان . الجامعة الاميركية ـ بيروت ١٩٦٧ (مقتبس عن مجلة الابحاث) .

١٥ ـ الطويل (توفيق) ـ العرب والعلم فى عصر الاسلام الذهبى دار النهضة العربية ـ القاهرة ١٩٦٨ .

١٦ ـ القلصاوى (أبو الحسن على) ـ كشف الاسرار عن علم حروف الغبار ـ القاهرة ٨٥٢ هـ

١٧ – كتانى (منتصر على) – اسهام المسلمين فى العلـوم الطبيعية – ترجمة ابراهيم حمودة ، العلم والمجتمع ، ص ١٤ – ٣٥ ، عدد ٢٥ ، ١٩٧٧/٢٦ .

١٨ – كيانى (محمد عبد السلام) – الحضارة العربية ، طابعها ومقوماتها ، دار النهضة العربية – بيروت ١٩٧٠ .

١٩ – لطفى (عبد الحميد) واحمد ابو العباس – تاريخ الرياضيات . الهيئة العامة لشئون المطابـع الامـيرية – القاهرة ١٩٦٠ .

٢٠ – مظهر (جلال) علوم المسلمين اساس التقدم العلمى الحديث ، المكتبة الثقافية ، العدد ٢٤٧ ، الهيئة المصـرية العامة للتاليف والنشر القاهرة ١٩٧٠ .

21 — COLLETTE, J.P. - Les mathematiques de l'Islam, in „Histoire des mathematiques" p 119-131, Renouveau pedaggique, Inc. Ottawa - 1973.

22 — JAOUTICHE, K. - Le Livre du qarastun de Tabit ibn qurra E.G. Brill - Leiden 1976.

23 — MIELI, A. - La Science a°abe etc. E.J. Brill - Leiden, reimpression 1966.

24 — MONTEIL, V. - Le pensee acientifique, in „Clefs pour le pensee ambe". p. 153-169, Seghers - Paris 1974.

25 — SANCHEZ PEREZ, J.A. - La ciencia arabe en La à edad media. IDEA - Madrid - 1954.

26 — Idem. - Compendio de Algebra de Abenbeder. Troduccion y estudio. CDEH - Madrid 1916

27 — WOEPCKE, M.F. - La propagation des chiffres indians Imprimerie Impélla - .. ffris 1863.

28 — YOUSCHKEVITCH, A.P. - Les mathematiques arabes. Traduction par M. CAZENAVE et. K. JAOUICHE, Vrin - Paris 1976.

* * *

صدر حديثاً

افريقيا في التاريخ المعاصر

لبيبة محمد موسى

المؤلف بازل ديفدسن * Basil Davidson كاتب ومؤرخ كتب الكثير عن افريقيا ، ونشرت معظم مؤلفاته بلغات عديدة . وقد عمل المؤلف كأستاذ زائر فى جامعات غانا ، وكليفورنيا فى لوس انجلوس ، وادنبره .

والمؤلف زميل وعضو شرف فى مركز دراسات غرب افريقيا فى جامعة برمنجهام . وقد كافأته جامعة منشستر بجائزة عضوية الزمالة الممتازة فى مركز مجلس ابحاث سيمون .

وذلك لمساعدته على اتمام بحثه المكتبي لهذا الكتاب الذى نحن بصدد تقديم عرض له ، والذى يعد نتاج ربع قرن من المعرفة والتجربة والخبرة الحقلية التي عاشها المؤلف فى المجتمعات الافريقية .

وهذا الكتاب « افريقا فى التاريخ المعاصر » يعد احدث كتاب فى سلسلة كتبه عن تاريخ افريقيا والتي تتضمن افريقيا القديمة يعاد اكتشافها الام السوداء ، الماضى الافريقي ، الافريقيون فى مهب العاصفة .

* Basil Davidson; Africa in Modern History, the search ror a new society, Pouhuim, 1978.

ويعالج هذا الكتاب تاريخ افريقيا المعاصر فى القرن العشرين خاصة فى مجال التطور السياسي للافكار القومية ، حيث يقدم المؤلف مسحا عاما ، وشرحا شاملا لمختلف الاتجاهات المؤثرة ، والحركات والافكار والاشخاص الذين كان لهم دور هام فى تحقيق التغيير فى القارة الافريقية الناهضة ، باعتبار سكانها جزءا هاما من البشرية فى العصر الحديث .

والواقع أن تاريخ افريقيا المعاصرة هو تاريخ وأفكار ونمو القوميات خلال القرن العشرين . فقد أصبح الافريقيون خلال هذا القرن جزءا من العالم الحديث ، وهي ظاهرة بارزة من ظواهر القرن العشرين . وقد وصل الافريقيون الى هذه المرحلة عبر تطور طويل .

ففى القرن التاسع عشر نظم الافريقيون أنفسهم فى عدد كبير جدا من الجماعات . وتطور الامر الى أن اصبحوا منظمين الان فى حوالي خمسين دولة ، أو بالتحديد ستا وأربعين دولة فى منتصف عام ١٩٧٠ ، فضلا عن عدد آخر فى الطريق . وهكذا اختتمت مرحلة طويلة من التاريخ وبدأت مرحلة أخرى . ويتساءل الكاتب :

لماذا حدث ذلك ؟؟ وكيف ؟ وماهي الافكار التي دفعت الى هذا التطور ؟؟ ومن أين أتت ؟ والى أين تتجه ؟

والاجابة على هذه الاسئلة تتسم بالحساسية والدقة ، ولكنها تظل مطلبا ملحا للتعرف على التاريخ المعاصر للقارة الافريقية . وفى هذا السبيل يذكر الكاتب بأن افريقيا المعاصرة ليست فقط نتاج ما قبل الاستعمار ، أو تاريخ فترة الاستعمار ، ولكنها أيضا نتاج العلاقات التجارية المباشرة مع النظم التجارية الراسمالية فى أوربا وامريكا والتي بدأت قبل عام ١٥٠٠ ، واصبحت ذات أثر قوى حوالى ١٦٥٠ . واستمرت بعد ذلك لمدة مائتي سنة قبل أن يرسل الاستعماريون جيوشهم الى افريقيا . ففى عام ١٨٨٠ بدأ الغزو الاستعمارى ، وتبع ذلك انطلاق المقاومة ضد النظم الاستعمارية ، وكذا التكيف معها . وهنا تبدأ فترة التاريخ الافريقي الاستعمارى .

وقد حاول الافريقيون حل المشاكل الجديدة الطارئة خلال تلك الفترة بأساليبهم التقليدية القديمة ، بينما ذهب شباب افريقيون الى اوربا وتعلموا فيها واكتسبوا ثقافات الغرب ، واكتشفوا قيمة القوميات الاوربية . وكان لذلك أثره فى نمو القومية الافريقية المتأثرة بأنماط القوميات الاوربية . وقد كان ذلك بداية الطريق لانتصار الافريقيين حيث قامت الدول الافريقية وأنشأت علاقات حرة مع دول الغرب ، وشهد القرن العشرون ليس فقط خروج الافارقة من عزلتهم ، بل شهد أيضا توصلهم الى تحديد قدراتهم وامكانياتهم بالنسبة للعالم كله ، ومن ثم تحديد أهدافهم والمطالبة بها ازاء بقية أجزاء العالم . وهكذا تبلورت الشخصية الافريقية نتيجة لانبعاث ونهضة افريقيا فى القرن العشرين .

وخلاصة الامر أن تاريخ افريقيا الخاص يختلط ويتداخل مع التاريخ خارج القارة . وهناك فترات معينة بين ١٩٢٠ و ١٩٤٥ ظهر فيها التاريخ الخارجي مهيمنا ومسيطرا على شاشة الاحداث فى افريقيا . وبدأ تاريخ الافريقيين كما لو كان هو تاريخ الاوربيين فى افريقيا أكثر مما هو التاريخ الخاص للافارقة . وسوف نرى كيف حدث كل هذا وسنحاول فى نفس الوقت تلمس معالم المستقبل للقارة الافريقية .

كانت الحرب العالمية الثانية مع غيرها من العوامل ــ حاسمة فى اجراء التغييرات السياسية فى القارة الافريقية المستعمرة . ففي اعقاب عام ١٩٤٥ كان فى أمكان السلطات الاستعمارية أن تظل على مقاومتها لمطلب الجلاء عن المستعمرات الافريقية . وكان يمكنها ان تؤخر هذا الجلاء عن الارض الافريقية ولكن لم يكن فى استطاعتها الحيلولة دون انهاء الاستعمار عن افريقيا .

وقد عبر أحد الجنود النيجيريين الذين حاربوا الى جانب الحلفاء عن شعور الجنود الافريقيين بعد انتهاء الحرب حيث قال : « اننا نحن الجنود الذين حاربوا فيما وراء البحار عدنا الى أوطاننا بأفكار جديدة . فقد اخبرونا خلال الحرب عن الغاية التي نحارب من أجلها ، وهي الحرية ، ونحن ايضا نريد الحرية ولا شيء غير الحرية » .

ولقد شارك مئات الآلاف من الافريقيين فى المستعمرات الفرنسية والبريطانية فى معارك الحرب الى جانب الحلفاء ، ثم عادوا بعد الحرب الى أوطانهم مفعمين بمثل تلك الافكار التي تتعطش للحرية .

وقد أنعش هذه الافكار لديهم ولدى غيرهم ما كان ينادى به الحلفاء ويعلنون عنه من مبادىء فى الحرب الفكرية ضد المانيا النازية خلال الحرب العالمية الثانية . اذ نادى الحلفاء بحق الشعوب فى تقرير مصيرها وحقها فى الحياة الديموقراطية . وقد وردت تلك المبادىء والوعود البراقة فى ميثاق الاطلنطي المعلن فى اغسطس ١٩٤١ بواسطة روزفلت رئيس الولايات المتحدة الامريكية وتشرشل رئيس الوزراء البريطاني ، حيث ورد بالميثاق هذه العبارة الشهيرة : « الحرية ولا شيء غير الحرية » وهي عبارة قرعت أسماع وأذهان الجميع . وأصبح النداء المدوى الشامل فى انحاء العالم هو : « دع الحرية تأتي ولسوف يتغير كل شيء » .

وقد اعلنت وثيقة الاطلنطي أن كل الشعوب سوف يكون من حقها اختيار اشكال حكوماتها عندما تنتهى الحرب . ولقد حاول تشرشل أن يتراجع عن هذا الوعد بعد شهر واحد من نهاية الحرب العالمية . اذ قال فى مجلس العموم : « انه لم يصبح رئيسا للوزراء لكي يقوم بمهمة تصفية الامبراطورية البريطانية » . مشيرا الى أن الوعود الواردة فى وثيقة الاطلنطي سوف تطبق فقط على البلاد التي كانت تحتلها دول المحور . ولكن الرئيس الامريكي روزفلت رد عليه قائلا : « لا . ان تصريح الاطلنطي سوف يطبق على كل البشرية » . وهذا ما كان يفكر فيه الافريقيون ايضا وقد ساد هذا الفكرة بقوة فى المستعمرات الفرنسية والبريطانية وكتبت كتابات عديدة من جانب الجزائريين والنيجيريين ، واهالي مدغشقر وغيرهم تنادى بالقومية الافريقية وتطالب بالحرية وتقرير المصير للشعوب الافريقية . ففى مقالة لصحيفة وطنية من مدغشقر كتب أحد الزعماء الوطنيين فى ابريل ١٩٤٦ يقول : « اننا نعرف جيدا أن الاستعمار والعنصرية التي يدعى بعض الافراد رفضها ما زالا يعيشان فى نفوسهم . ولكن على هؤلاء الناس أن يفهموا ان عهد القهر الاستعمارى والسيادة الاستعمارية قد انتهى . فنحن اليوم فى عصر جديد ، عصر تشهد عليه وثيقة الاطلنطى ومنظمة الامم المتحدة » .

ذلك كان الجو العام الذى صحب انتهاء الحرب العالمية الثانية فى افريقيا . وهو احساس عام أثار شعور القومية فى كل مكان بالقارة . وكان هذا الشعور يعنى ان الحياة فى ظل القومية الافريقية سوف تكون قطعا حياة أفضل .

ولقد حاول الساسة الاستعماريون امتصاص هذا الشعور بابتداع نظم جديدة تغلف السيطرة والسيادة الغربية على افريقيا . اذ ابتدعت دول الغرب نظام الوصاية الدولى على الشعوب الافريقية اذ قالت بان الشعوب الافريقية لم تصل بعد الى مرحلة النضج السياسي ، ومن ثم ليس فى امكانها ان تحكم نفسها وان على الدول الاوربية المتمدينة واجب حتمي فى أن تأخذ بيد هذه الشعوب الافريقية الى مدارج النضج السياسي . وأن تعلم الافريقيين مبادىء الديمقراطية حتى يتهيأوا لحكم انفسهم وتطبيق الديمقراطية . ولكن هذه الدول الغربية كانت ترفض فى حقيقة الامر فكرة حصول افريقيا على استقلالها . وهذا ما أثار الازمات والاضطرابات السياسية فى القارة الافريقية اذ لجأت السلطات الاستعمارية الى القهر والردع والقوة المستبدة . ولكن القادة الوطنيين الافريقيين وطدوا العزم على النضال ضد

الاستعمار ، وانهاء السلطة الاستعمارية والحصول على الحرية والاستقلال لبلادهم . وشهدت فترة السنوات العشر من ١٩٥٠ حتى ١٩٦٠ اكبر الحملات الوطنية لتحقيق هذا الهدف وذلك بتكوين دول افريقية مستقلة على نمط الدوله القومية الاوربية . وقد تحقق ذلك بالتدريج فى كثير من الاحوال مثلما حدث فى ساحل الذهب ، اذ حصل حزب المؤتمر الشعبي عام ١٩٥١ عالى استقلال ذاتي داخلي فى مقابل استمرار السيطرة البريطانية فى اطار الدولة المستعمرة ولم يكن من الممكن للحزب ان يرفض هذا الحل الوسط فى هذا الوقت اذ كان الحصول على نصف الكعكة افضل من الوعد بكل الكعكة فى المستقبل القريب .

وفى نظر غالبية القوميين الافريقيين ، كانت محاولةاكتساب دولة قومية علىالنمط الاوربي تعد هدفا استيراتيجيا وغاية ضرورية فى حد ذاتها . اذ تعلم الزعماء الافريقيون أن التقدم والمدنية قد نبعتا من بريطانيا او فرنسا وهذا ما تشهد به لديهم الصناعة المتقدمة والعلم الحديث . واذا كان الامر كذلك فلماذا لاتؤخذ عنهما ايضا النظم السياسية ومجموعات القوانين واشكالالديموقراطية، وانماط الحياة الاقتصادية .

وهكذا عمد الزعماء الافريقيون إلى افرقة تلك الافكار والنظم المستوردة . وكانوا مقتنعين تماما بموجب استيراد تلك الافكار والنظم الى افريقيا ، لانه لا توجد وسيلة اخرى لبناء الامة . وكان يشارك الزعماء الافارقة فى هذا الاعتقاد آلاف الموظفين الافريقيين الذين يعملون فى خدمة الادارة الاستعمارية فى البلاد او فى التعليم والمهن الفكرية المختلفة ، وهم جميعا يكونون ما يسمى بالطبقة السياسية التي سيخرج منها صناع السياسة فى البلاد .

وقد ثار هؤلاء الزعماء فى طريق الحصول على الاستقلال بالتدريج فى اكثر الاحوال مثلما حدث فى ساحل الذهب ، حيث حصلت على نوع من الاستقلال الذاتي عام ١٩٥١ فى ظل حزب المؤتمر الشعبي بقيادة نكروما الذى وافق على رئاسةالحكومة مع استقلال داخلى محدود على أن تبقى معظم السلطات الهامة فى يد الحاكم البريطاني ، ومع ذلك فقد كان هذا الوضع فى نظر نكروما ونظر الزعماء الآخرين خطوة كبيرة نحو الاستقلال . كما كان دليلا امام القادة الافارقة الاخرين فى افريقيا الاستوائية بأن التقدم الحقيقي ضد النظم الاستعمارية أصبح أمرا ممكنا . وقد مرت ست سنوات اخرى على ساحل الذهب تخللتها تجارب صعبة ، ولكنها قادته فى النهاية الى اكتساب السيادة السياسية . ففى عام ١٩٥٧ اصبحت مستعمرة ساحل الذهب دومنيون صاحبة سيادة ، ثم أعلنت جمهورية مستقلة فى عام ١٩٦٠ واطلق عليها دولة غانا كرمز أفريقى خالص نابع من تاريخ البلاد . وهذا الطريق الذى سارت فيه غانا قد تبعته وسارت على دربه بقيةالمستعمراتالافريقيةالبريطانية .

وبالنسبة للمستعمرات الافريقية الفرنسية فقد سارت فى نفس الطريق . ولكن كان على الافريقيين فى هذه المستعمرات ان يناضلوا فى جبهتين قويتين : جبهة النضال ضد السلطة الاستعمارية فى باريس ، وجبهة النضال ضد المستوطنين الفرنسيين الذين لايريدون مبارحة المستعمرات الفرنسية ، وكانوا يجدون تأييدا فى ذلك من زعماء سياسيين اقوياء فى فرنسا . وكانت السلطات الاستعمارية الفرنسية فى تلك المستعمرات مصممة بعد عام ١٩٤٥ علىالابقاء على تلك المستعمرات فى اطار السياسة الفرنسية كنظام اقتصادى . ففى الدستور الفرنسي لعام ١٩٤٦ تكون ما سمى بالاتحاد الفرنسي ، وهو ليس بالكومنولث وليس بالتحديد امبراطورية ، ولكنه على أى الاحوال يكفل السيادة الفرنسية على المستعمرات الافريقية . ولم يمنع ذلك من اثارة الافكار القومية والحرية والمقاومة من جانب الافريقيين فى المستعمرات الفرنسية ، والتى حصلت بالتدريج على استقلالها .

ففى تونس استطاعت المقاومة الوطنية أن تستخلص من فرنسا الاستقلال الذاتي فى ابريل سنة ١٩٥٥ ، ثم الاستقلال التام فى ظل زعامة بورقيبه وحزبه فى مارس سنة ١٩٥٦ . كما حصلت المغرب على استقلالها عن فرنسا فى مارس ١٩٥٦ تحت عرش الملك محمد الخامس . وبالنسبة للجزائر فقد كان الصراع المسلح مع فرنسا طويلا وقاسيا حتى حصلت على استقلالها ابان رئاسة الرئيس شارل ديجول فى يوليو سنة ١٩٦٢ بعد ان استشهد فى سبيل هذه الغاية ما لا يقل عن ربع مليون شهيد وبعد سقوط الجمهورية الرابعة فى فرنسا وقيام الجمهورية الخامسة فى عام ١٩٥٨ بزعامة شارل ديجول . فقد قام ديجول باجراء استفتاء فى الاقاليم الافريقية لكى تختار بين أحد امرين . اما الاتحاد مع فرنسا أو ان تصبح مستقلة استقلالا كاملا . وفى هذه الحالة الثانية سوف تنتهى كل المساعدات الفرنسية . وكانت نتيجة التصويت فى غينيا الموافقة على الاستقلال الكامل ورفض الجماعة الفرنسية، وذلك بأغلبية ٩٥٪ فى المائة من الاصوات . وبالنسبة للاقاليم الفرنسية الاخرى فقد اختلفت نسبة الأصوات على أنه ما ان حل عام ١٩٦٠ حتى غدت الاقاليم الفرنسية فى افريقيا دولا قومية مستقلة ، معلنة انتصار القومية الافريقية ومكللة جهود الزعماء الوطنيين بالانتصار وتحقيق الاستقلال بعد صراع قاس طويل .

وعندما تحقق الاستقلال ظن بعض القادة الافريقيين مثل أوجنجا وادينجا فى كينيا أن الاستقلال هو نهاية الصراع ، وان الجميع سوف يخضعون للنظام . ولكن زعماء آخرين رأوا ان ما حققوه ليس هو كل ما يأملون فيه . بينما رأى آخرون أن نتيجة الصراع هي نتيجة مرضية ، اذ حقق الاستقلال الذى سيجعل المستقبل افضل من الماضى. وكانت فرحة البلاد الافريقية عارمة جارفة عندما انزلت رايات الاستعمار وارتفعت الرايات الوطنية . وكان الاعتماد السائد ان التقدم الحقيقى سوف يتحقق فى البلاد الافريقية عندما يتحمل الافريقيون وحدهم المسئولية السياسية لبلادهم .

واذ حصلت الدول الافريقية على استقلالها فقد دخلت فى المجتمع الدولى مشاركة فى المؤتمرات والشئون الدولية وجلس رؤساء الوزراء الافارقة جنبا الى جنب مع رؤساء الوزراء البريطانيين فى مؤتمر الكومنولث البريطانى . كما ذهب الزعماء الافريقيون الى الامم المتحدة وغيرها من المنظمات والهيئات ممثلين لبلادهم فى توجيه وادارة شئون العالم .

واذ استقلت الدول الافريقية أيضا فقد اتجهت نحو تحقيق التجمع فيما بينها فى منظمة افريقية كبيرة . وقد تحقق لها ذلك فى عام ١٩٦٣ حيث تكونت منظمة الوحدة الافريقية والتى تضم كل الدول الافريقية المستقلة . وباعتبار هذه المنظمة منظمة للحكومات فقط ، أو بمعنى آخر منظمة لرؤساء الدول وممثليهم فقد أصبحت فى صورة هيئة مصغرة للامم المتحدة . ولم يقدر لها ان تبدأ فى تنفيذ الاهداف الكبيرة التى كانت تستهدفها القومية الافريقية ، حيث نادت بمجلس تشريعى واحد وهيئة تنفيذية واحدة الخ ..

ومع ذلك فان تلك المنظمة تعد افضل بكثير من لا شىء بالنسبة للدول الافريقية . اذ ان الفوائد التى تتحقق من ورائها أكثر قيمة مما يدفع من اجل مؤسساتها . فهى تحقق اجتماعات دورية لرؤساء الدول والحكومات أو ممثليهم للتشاور فى السياسة والشئون المشتركة . وهذا فى حد ذاته فائدة لا تنكر للدول الافريقية ، وان كانت الخلافات السياسية بين مجموعات تلك الدول تجعل من الصعب عليها الوصول الى اتفاقيات فى كثير من الاحوال ، مع ملاحظة أنها حققت

اتفاقا كاملا فيما يتعلق بهدف تحرير القارة من الاستعمار . كما نجحت فى تسوية عدد من المنازعات بين الدول الافريقية . وهـذا ما تثبته قائمة الاحصاءات لاشكالات الحدود فى عام ١٩٧٠ والتى تم حلها عـن طريـق وساطة المنظمة .

وفضلا عن هـذا التجمع الكبـير للدول الافريقية التى حصلت علـى الاستقلال ، فان ثمة مشروعات للاتحادات والتجمعـات المحدودة كانت تتم بين عـدد مـن الدول ، فمثلا عن محاولات لتجمع ممثلى الشعوب الافريقية ذاتها وهى حركات يغذيها القوميون الافارقة .

وهكذا انتصرت القومية الافريقية وحصلت علـى الاستقلال مـن المسـتعمر ، وتخطت حدود دولها الى انشاء منظمات دولية بـين الدول الافريقيـة والمشاركـة فى القضـايا الدوليـة . واذ تكونت الـدول الافريقيـة المستقلة فقد تولـى الحكم فيها الوطنيـون الذين كانوا يتزعمون حركات الاسـتقلال . وتكونت الحكومات الوطنيـة ، ولـم تمض بضع سنوات عليها حتى ظهر شعور بعـدم الرضا ازاء أسلوبها فى الحكم ، حيث لـم تسـتطع أن تحـقق العدالـة الاقتصـادية والاجتماعية . فأحد الاجناس المعزولة مثـل كاريموجنج Karimojong وجدوا انفسهم فجأة داخل دولة اوغندا ، بينما كان يجب ان يكونوا داخل دولة كينيا أو السودان أو الكونغو . وتوجـد أمثلـة عديدة مشابهة لذلك وكان الشعور باكتساب العدالة فى كثير من البلاد الافريقية شـعورا ضعيفا بعد تحقيق الاستقلال ، حيث لم تفد الاغلبية من فوائد هذا الاستقلال . ومثـل هذا الوضع الذى وجـد فى افريقيا بعـد الاستقلال يشبه وضع دول اوروبا الشرقية التى تكونـت عشـية انحـلال امبراطورية النمسا والمجر بعد الحرب العالمية الاولى حيث حققت القوميـات التشيكية والسلوفاكيـة والكرواتية والسلوفونية تحررها مـن تلك الامبراطوريـة . وكـان فى أوروبا كما هـو الشأن فى افريقيا رجال بارزون قادوا حركات التحرر ضد الامبراطوريات وتحقق لهم هذا التحرر والاستقلال وباشـروا بنـاء دولهم القومية المستقلة ، معتقدين انهم بعد أن تم لهم حل المشكلة الوطنيـة فانـه يمكنهم أن يحلوا المشكلة الاجتماعية الممثلة فـى الفقر والتخلف والصراع الداخلى غير أنهم وجدوا ان حل المشكلة الاجتماعية يتجاوز قدراتهم، وهنا حدثت الفجوة بين القـادة والاتباع . ونشب النزاع بينهما فقامت الدكتاتوريـات الحاكمة تقبض على السلطة بيد من حديد ، وثارت الصراعات بين الجماعات التى ترفض الاندماج فى الاطار القومى الجديد . اذ ذهب الكروات ضد العرب ، والسلوفاك ضـد التشيك ، والماسيدوتيان والمقدونيون ضـد البلغار وهكـذا . واقتصـرت التنظيمـات السياسية التى منحت لهذه الاجماعات على مجرد النظم الادارية والبيروقراطية الجامدة .

وقـد قدمت تفسـيرات عـديدة لهـذه الاوضاع اذ قيل بأنهـا ترجع لعدم أمـانة السياسيين ، أو لتخلف الايديولوجية ، أو لوجـود احـسـاس بالدونيـة فى الطبيعـة الانسانية inferiority of human nature أو الى ما قاله البعض من وجود حب للشكليات مع الخوف من المسئوليات .

وهكذا لم تحل هـذه الـدول الجـديدة مشكلاتها الداخلية ، وبدا للغالبية أن نظـام الاستعمار القديم انما حل محله نظام جديد للخضوع للقلة الحاكمة . وازادت الهوة بين الغالبية الفقيرة والاقلية المستفيدة . وحتى تقاوم تلك الحكومات مظاهر العنف والنزعات الثورية فى بلادها فقد ضاعفت من اجراءات ومظاهر القوة والسلطة ، ولم تجـد نفعـا كلمـات ونصائـح المصلحين ، ولـم تتحقق الاهداف الكبرى التى كان الزعماء الوطنيون ينادون بها للناس جميعا . ولـم يكن مـن

الممكن بالطبع العودة للوراء بعد الحصول على الاستقلال ، وانما كان لا بد من البحث عن طريق آخر فى السير الى الامام . ومثل هذه الاوضاع التى تواجدت فى أوروبا وجد مثلها فى افريقيا ووجد القوميون الافارقة أنفسهم فى وضع مشابه ، كما وجدت الشعوب الافريقية نفسها فى وضع مشابه .

وكما أن الظروف المشابهة تنتج نتائج متشابهة فقد حدث فى افريقيا مثلما حدث فى اوروبا الشرقية ، حيث استولى الرجال الاقوياء على السلطة وانفردوا بها بينما تفشى الفساد كما يتفشى الوباء ، وحلت القوة محل الاخوة والمساواة والزمالة ، واستخدم العنف بدلا من الاقناع . واتضح بعد ذلك كله أن هذه الطريقة لحل المشكلة الوطنية ليست هى القادرة على حل المشكلة الاجتماعية ، وانه لا مجال للاصلاح الا بالثورة التى يمكن أن تحقق وحدها الوعود التى كان يرجى تحقيقها من الحصول على الحرية من المستعمر . وليس من شك فى أن فوائد الاستقلال كانت حقيقية وعديدة ، وتم تقدم لا ينكر فى السنوات الاخيرة ولكنها كانت أيضا سنوات دفع ثمن الاستقلال . فقد أعقب الاستقلال عدم استقرار فى نظم الحكم داخل الدولة الافريقية . اذ ثارت اضطرابات وانشئت برلمانات ثم حلت وجاء غيرها ، وسادت حركات عنف وخداع سياسى ، واعتلى السلطة أشخاص من أقصى اليمين الى أقصى الشمال . ولم ينخلع النفوذ الاجنبى عن هذه الدول بل ظل قويا . اذ احتفظت باريس مثلا بنفوذ قوى على مستعمراتها السابقة . وكما احتفظت انجلترا بمثل هذا النفوذ على ما كان لها من مستعمرات فى افريقيا . ثم دخل الى القارة أيضا نفوذ الولايات المتحدة الامريكية والاتحاد السوفيتى وساهم ذلك كله فى عدم استقرار نظم الحكم فى الدول الافريقية . اذ كثرت الانقلابات العسكرية واستولى العسكريون على السلطة كما حدث فى غانا عندما أسقط العسكرنون نظام حكم نكروما فى فبراير ١٩٦٦ . وثبت ما كان نكروما يفكر فيه فى السنوات من ٥٧ الى ١٩٦٠ حيث تنبأ بأن النظام البرلمانى البريطانى الديمقراطى لن يستمر تطبيقه طويلا فى الدول الافريقية . وفى ١٩٦٨ تحطم نظام يسارى فى دولة مالى بواسطة انقلاب عسكرى يمينى . كما أنهى الجيش الليبى عام ٦٩ النظام الملكى السنوسى . بينما استولى الجيش الصومالى على الحكم وانهى الواجهة البرلمانية للدولة . وفى عام ١٩٧٠ كانت هناك تسع عشرة دولة افريقية تحت نوع أو آخر من أنواع الحكم العسكرى ، مع احتمالات تحول دول أخرى الى النظم العسكرية .

ويرى المؤلف أن الدول الافريقية تحتاج الى أسلوب آخر فى التفكير وخبرات جديدة وانجازات اخرى تجعل تبنى اي نظام أجنبى للحكم نظاما مقبولا ومقنعا . ونسمع حاليا فى افريقيا نغمات قوية تسود فى الدول الافريقية عن الاشتراكية الافريقية أو الاشتراكية العربية أو اي نظام شكلي آخر للتنويه عن الشيء الحقيقي الذى يريدون تحقيقه وهو الاشتراكية العلمية . ولكن هذه الدول الافريقية ما زال يؤرقها أمران هامان هما : الصراع بين الكثرة والقلة ، وكذلك الصراع بين القوميات فى داخل الدولة الواحدة .

والصراع الاول يقود الى زيادة قبضة القلة على الكثرة . اما الصراع الثاني فأنه يسوده اتهام القوميات بالنزعة الانفصالية القبلية . وتقوم الحكومات بردعه بالقوة . ولعل النموذج الاثيوبي يوضح هذا الوجه من الصراع .

ويرى المؤلف ان اصلاح الدول الافريقية يحتاج الى تعديل جذرى يسير من القمة الى

اسفل ، وليس من اسفل الى القمة وان يكون للمشكلة الاجتماعية الاولوية على المشكلة الوطنية واذ يجب ان تبدأ تلك الدول من الاحتياجات الحقيقية والمباشرة للناس في القاعدة وحاجاتهم الى الهيمنة على مجتمعاتهم الخاصة ، وحاجتهم الى كيفية استخدام هذه الهيمنة ، ودفع عجلة تقدم الحياة ، وحصولهم على الوسائل التي تكفل تحقيق هذا التقدم . وحيث حصلت كل جماعة على الوسائل التي تدير بها شئونها المحلية وفهمت مصالحها المحلية ، فانه يكون من الممكن عندئذ جذبها الى المجتمع الاكبر سواء أكان هو الحي او المجتمع المحلي او الدولة او في كلمة واحدة الامة nation . وهنا يمكن لكل الشعب أن يعيد صياغة اساليبه المتباينة في وحدة وعمل مشترك وكما قال بعض القادة الافارقة ، فان كل قراريهم حياة العامة يجب ان يشترك فيه الناس من القاعدة ، مرحلة تلو مرحلة ، ومستوى يليه مستوى أعلى في ظل نظام ديمقراطي حقيقي . كأن يبدا من القرية للمقاطعة ، ومن المقاطعة للاقليم ، ومن الاقليم للحكومة المركزية . وسوف يكون التنوع الكبير في الثقافة الافريقية مصدرا للقوة وليس مصدرا للضعف ، ومثل هذا الاتجاه يشاهد حاليا في بعض الجمهوريات الافريقية ، وتدور حوله مناقشات الساسة والطلاب في كثير من الدول الافريقية . وهو الاتجاه الذى سيحكم المستقبل ويقدم حلولا حقيقية للمشاكل .

★ ★ ★

العدد التالى من المجلة

العدد الثانى - المجلد الحادى عشر

يوليو - اغسطس - سبتمبر

قسم خاص عن

الاتصال

بالإضافة الى الأبواب الثابتة

الخليج العربي	٥	ريالات
السعودية	٥	ريالات
البحرين	٤٠٠	فلس
اليمن الجنوبية	٤٠٠	فلس
اليمن الشمالية	٤,٥	ريال
العراق	٣٠٠	فلس
لبنان	٢,٥	ليرة
الأردن	٢٥٠	فلسا
سوريا	٣	ليرات
القاهرة	٢٥٠	مليما
السودان	٢٥٠	مليما
ليبيا	٣٥	قرشا
مسقط	٤٠٠	بايزه
الجزائر	٥	دنانير
تونس	٥٠٠	مليم
المغرب	٥	دراهم

الاشتراكات

الاشتراك في المجلة تكتب إلى: الشركة العربية للتوزيع - ص.ب ٤٢٢٨ بيروت